SERVAIS PINCKAERS

LA VIDA ESPIRITUAL

INTRODUCCIÓN

La audacia de la fe

En un mundo explorado y moldeado por la ciencia, ante una razón que ambiciona conocerlo, explicarlo y dominarlo todo, hace falta audacia para creer en Jesucristo, quizás hoy más que nunca. Como siempre, también hoy sigue haciendo falta ser audaz para poner la propia esperanza en un Salvador crucificado y para creer en la vida según el Espíritu que inaugura su resurrección. Hace falta asimismo humildad para fiarse de la Palabra y de las promesas de Otro en lo referente a las cuestiones más decisivas: el sentido de la vida y de la muerte, la felicidad y el sufrimiento, la verdad en la inteligencia, en el corazón y en los hechos. Una audacia tanto más firme por el hecho de que no viene de nosotros, una humildad tanto más profunda porque se presta a unos designios que nos rebasan.

La audacia de la fe, sencilla, lúcida, libre y dichosa, se sitúa en el origen de la vida espiritual. Ilumina a los más humildes, otorgándoles la inteligencia del Evangelio, y los fortifica prodigándoles el pan de la Eucaristía. Despierta y confirma nuestra esperanza mediante la promesa de las bienaventuranzas; nos inspira el fervor del amor mediante el don del Espíritu; como centinela vigilante, nos sostiene en la prueba y nos protege contra todos los adversarios; nos reconforta en la intimidad de la oración.

La fe en Jesucristo es una pura chispa que viene de arriba; enciende en el alma y mantiene en el corazón el fuego tenaz de la vida según el Espíritu, que transforma nuestros deseos, porque «los que viven según la carne desean lo que es carnal; los que viven según el Espíritu, lo que es espiritual» (Rm **8,** 5). Como una llama viva que se alimenta de

nuestra substancia, se lanza por encima de nuestras ideas y de nuestros sentimientos, hacia la Luz de que ella emana, hacia la Voz que nos llama. ¿Quién puede tener derecho, e incluso poder, para detener su libre carrera?

La vida espiritual, como el pensamiento teológico, ha conocido frecuentes oscilaciones y numerosas formas en la Iglesia. Siglo tras siglo, ha ido demos

trando su vigor y su tenacidad por medio de renovaciones regulares y sorprendentes. Nuestro tiempo no ha escapado a estos movimientos originados por el trabajo del Espíritu, que engendra la historia en el corazón de los hombres.

Tras la crisis y los remolinos ocasionados por el reciente Concilio, se constata en la actualidad un renovado interés por la espiritualidad. Distintas publicaciones que tratan de la vida espiritual lo manifiestan claramente. Estas últimas han tomado el relevo de la renovación que empezó a desarrollarse a principios de este siglo, especialmente ilustrada por la composición del «Dietionnaire de Spiritualité ascétique et mystique». La recuperación actual se sitúa en la estela del concilio Vaticano II, que ha devuelto a los fieles el uso de la Sagrada Escritura junto con el acceso a la liturgia, y que ha puesto el acento en la llamada a la santidad dirigida a todos, tanto a los laicos como a los sacerdotes y a los religiosos. Esta recuperación de que venimos hablando se ha visto favorecida por una atención nueva a la acción del Espíritu Santo en la vida y la experiencia de los cristianos. Responde a la necesidad de procurarse un sólido alimento espiritual, experimentada por muchos, en un mundo acaparado por la búsqueda del bienestar material.

Esta aspiración a una renovación, sentida y vivida de múltiples maneras, reclama una reflexión teológica en profundidad, una reflexión que se extienda hasta la verificación de la doctrina y de las categorías que nos han sido legadas para pensar, explicar y guiar la vida cristiana. La cosa es tanto más necesaria por el hecho de que tenemos que hacer frente a una contestación radical de la dimensión espiritual por parte de nuestra cultura, dominada por las ciencias y sus derivados, del orden de la técnica o de los medios de comunicación social. ¿Cómo poner de acuerdo la racionalidad positiva y la espiritualidad? No es posible conseguirlo sin delimitar con claridad los terrenos y sin marcar las diferencias.

La tarea a desarrollar en el campo de la teología espiritual es vasta y dificil. La simple exposición del contenido de la espiritualidad cristiana supera con creces los límites de un libro de dimensiones normales; y es que son múltiples y variadas las corrientes aparecidas y las riquezas acumuladas desde la edad de los Padres hasta nuestros días. Nuestro propósito se limitará a presentar una introducción teológica a la vida espiritual y a trazar los principales caminos que conducen a las fuentes que la alimentan y a los fines que persigue. Por otra parte, en este campo no basta nunca con la enseñanza, porque no se puede conocer verdaderamente qué es la espiritualidad sin haberla experimentado, y la experiencia renueva necesariamente el tenor de la misma, porque compromete la vida en su mismo nacimiento. El que intenta escribir una obra sobre la vida espiritual debe resignarse, por consiguiente, a ser incompleto; cuanto más avanza, más cuenta se da de que siempre le rebasará su tema. Sin embargo, debe alegrarse por ello en vez de lamentarse, porque así toma una mejor conciencia de ser un simple siervo del Espíritu, que no tiene otra pretensión que la de ayudar a sus hermanos a descubrir las vías por las que el Señor nos quiere conducir.

Nuestra exposición de la espiritualidad cristiana estará dirigida por una cuádruple intención.

1. Nuestro primer objetivo será restablecer unos lazos estrechos y vivos entre la espiritualidad y la Escritura. Las corrientes espirituales modernas han sufrido, efectivamente, entre nosotros a causa de una pérdida de contacto con la Palabra de Dios. Hoy la Biblia ha sido puesta de nuevo en nuestras manos; pero nos falta aún aprender a discernir su contenido espiritual y a extraer de él la substancia nutriente. El Nuevo Testamento, por ejemplo, transmitido a través de la liturgia, nos presenta una catequesis de gran alcance espiritual, que se impone como una fuente primera y como un modelo; pero lo hemos descuidado durante mucho tiempo. Sin embargo, esta vuelta al texto de la Escritura no podrá obtener su efecto, si no volvemos a encontrar, en el fondo de nosotros, la fuente que brota de la gracia del Espíritu Santo, si no escuchamos en nuestro corazón la Palabra interior que responde a la Palabra escrita que nos transmite la Iglesia.

2. Uno de los problemas mayores de la teología espiritual consiste en la reunificación que es preciso llevar a cabo entre la moral y la espiritualidad, separadas desde hace varios siglos en detrimento de ambas. La enseñanza que se ha vuelto clásica, disponía ciertamente de una moral aparentemente firme, porque reposaba sobre obligaciones y

prohibiciones precisas, identificadas con el Decálogo; pero estaba privada de aliento y de impulso. Por su lado, la espiritualidad era, sin duda, entusiasta; pero sus bases teológicas eran débiles y se desarrollaba más bien en el orden del sentimiento. El restablecimiento de los lazos entre la moral y la espiritualidad es la condición necesaria para devolver a la primera el dinamismo espiritual y a la segunda su firmeza. En el momento actual, quizás sea incluso una condición de supervivencia para ambas. En nuestra opinión, esto no se podrá lograr sin recurrir a una moral de las virtudes, cuyo modelo nos brindan los Padres de la Iglesia y santo Tomás. Restablecida de este modo, la teología moral volvería a encontrar fácilmente sus lazos profundos con la Escritura y con la dogmática.

Por otra parte, la cuestión se extiende y afecta a toda la teología en su conjunto. Constatamos, en efecto, que se ha producido, desde finales de la Edad Media, una creciente separación entre la teología, que adquirió su estatuto científico con la escolástica, y la mística o la doctrina espiritual ligada a la experiencia según la fe y el amor. Encontramos, de un lado, una teología que se endurece en sus construcciones racionales, corriendo el riesgo de la esclerosis, y, de otro, una experiencia espiritual viva, pero que sufre a causa de la teología que la sostiene y la dirige.

También aquí la tarea es importante, porque debemos preguntamos si la teología puede continuar viviendo manteniéndose al margen de la experiencia cristiana. Nosotros formularemos así la cuestión: la espiritualidad ¿forma o no forma parte de la teología? ¿se puede hablar verdaderamente de una teología espiritual? La reintegración de la espiritualidad en la teología, como una dimensión constitutiva de la misma, nos parece ser la condición para restituir a la ciencia sagrada su fuerza y su vitalidad; pero hace falta igualmente que la espiritualidad vuelva a encontrar la amplitud y la firmeza conveniente a su estatuto teológico.

3. Para la reconstitución de una teología con dimensión espiritual, la obra de santo Tomás, ampliamente nutrida por la Escritura y por los Padres, nos brinda una base preciosa y firme, especialmente gracias a su concepción de la moral ordenada a la bienaventuranza y organizada en torno a las virtudes. No obstante, debemos volver a valorar la dimensión evangélica de esta doctrina, claramente indicada por el papel preponderante de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo asociados a las virtudes.

La aproximación entre la enseñanza de santo Tomás, que vamos a seguir, y los autores espirituales, en particular Ios místicos, en el seno de una misma teología, hace aparecer, sin embargo, un problema delicado: ¿cómo concertar la enseñanza de la Suma Teológica, que nos presenta las virtudes en una perspectiva más bien teórica y sobre todo analítica, con la visión más directamente práctica y cercana a la experiencia concreta en que se sitúan, por lo general, los autores espirituales? La misma cuestión se plantea además en relación con la catequesis apostólica, especialmente a propósito de la enseñanza de san Pablo sobre las virtudes, agrupadas en torno a la caridad. Las modalidades del paso de la fuente apostólica a la experiencia cristiana y a la reflexión teológica tienen una gran importancia, tanto para la vida espiritual como para la teología.

4. El advenimiento, en la época moderna, de una cultura dominada por las ciencias y la técnica, bajo el impulso de una razón segura de su poder universal, plantea a la teología espiritual un problema de fondo, que puede llegar hasta las fuentes de la fe. La transformación de 1as condiciones y de los ritmos de vida en nuestras sociedades, bajo la influencia del progreso técnico, vuelve la cuestión concreta y general: ¿es todavía posible una vida espiritual que se desarrolle en la interioridad del movimiento de la fe hacia un misterio que rebasa la razón, en un universo en el que todas las actividades del hombre —sus miradas, sus deseos, sus esfuerzos— están vueltos hacia el mundo exterior sometido al influjo de la ciencia?

Siguiendo el principio: distinguir para unir, nos parece necesario mostrar, en primer lugar, cuáles son los rasgos específicos de la vida y del conocimiento espiritual, que constituyen propiamente una sabiduría, y diferenciarlos así del tipo de conocimiento que procuran las ciencias positivas. Esta distinción es indispensable para discernir, a continuación, cuál puede ser la aportación de las ciencias humanas, en particular de la psicología, a la vida espiritual; aunque también para responder juiciosamente a la sed interior nacida de la insatisfacción y del vacío dejados en el corazón de muchos por una cultura únicamente científica.

La audacia de la fe consiste en creer en un conocimiento, en una verdad, en una sabiduría superiores a la «ciencia», más profundos que ella, y pensar, a pesar de todo, que no existe contradicción entre la inteligencia creyente y la verdadera ciencia, en la medida en que ambas obedecen a

un mismo amor por la verdad y se respetan, cada una en su orden y según su método.

Las cuatro intenciones o puntos de mira que acabamos de exponer convergen en un punto único: el redescubrimiento y la valorización de la espontaneidad espiritual y de la acción del Espíritu Santo en nosotros, como la fuente primitiva de la vida cristiana, y, por consiguiente, en la revisión de nuestras ideas morales y de nuestras categorías teológicas, a fin de que vuelvan a convertirse en canales anchos y flexibles que nos dispensen de nuevo, con abundancia y justa medida, el agua viva del Espíritu. La moral, preocupada por poner diques al pecado, ha servido demasiado de barrera y de punto de parada, en detrimento de la inspiración que da vida y movimiento. Nuestra razón, totalmente ocupada en sus construcciones, se ha encerrado con excesiva frecuencia como en una fortaleza, por temor a que un impulso de aire místico viniera a amenazar su autonomía y a comprometer el rigor de sus métodos. Nos ha faltado audacia en el servicio a la fe y nos ha faltado también confianza en su poder de iluminación. ¿No habrá llegado la hora de recuperar nuestras fuentes espirituales?

Partiendo de este centro superior de donde brota la vida espiritual, vemos iluminarse con una luz nueva el conjunto de la teología. De nuevo podemos comprender y mostrar que la moral no viene a nosotros bajo la presión de una ley exterior y de sus prohibiciones, sino que está verdaderamente inscrita en nuestro corazón, gracias a la aspiración de nuestro espíritu al bien, la dicha y la verdad, a que responden las promesas de Dios; podemos comprender y mostrar que la Escritura no es un documento como otro, sometido a la investigación de los sabios, sino que sirve de soporte a una Palabra poderosa, portadora de la sabiduría y del amor de Dios; y, por último, que la Tradición dogmática no se reduce a un código de proposiciones impuestas a nuestra creencia por Iglesia so pena de excomunión, sino que nos ofrece, como una herencia que no tiene precio, las verdades vivificantes que Cristo nos ha revelado, para hacernos participar, con inteligencia y eficacia, en la obra de nuestra salvación e introducirnos en la intimidad de su Padre.

Como se ve, una renovación de la espiritualidad, que le devolviera su lugar en la cima de la moral cristiana, sería extremadamente provechosa a todas las partes de la teología. La espiritualidad ganaría con ello en amplitud de mirada y en fecundidad. La teología encontraría en ella un centro vital que la inspira y la nutre; podría parecerse de nuevo «a un

árbol plantado al borde de las aguas, que... no teme nada en año de sequía... y no cesa de dar fruto» (Jr 17, 8 y Sal 1).

En este ensayo de teología espiritual, abordaremos, de entrada, el problema capital planteado por la división moderna entre la moral, la ascética y la mística, o la espiritualidad, como se prefiere llamarla hoy. Expondremos su origen y mostraremos cómo se puede remontar esta separación, a fin de reintegrar plenamente la espiritualidad en la teología (cap. I). Esta reunión no se puede realizar, sin embargo, sin el reconocimiento de modalidades diferentes en la elaboración y la presentación de la materia teológica (cap. II). A continuación, trataremos de las fuentes escriturísticas de la espiritualidad cristiana, mostrando cómo podemos extraer nuevamente de ellas el alimento que necesitamos (cap. III). Esos textos nos situarán ante la persona de Cristo, que se encuentra en el corazón de toda espiritualidad cristiana: la conformidad con Cristo nos aparecerá aquí como un tema principal (cap. IV). Llegaremos entonces al centro teológico de nuestra exposición: la definición de la Ley nueva, retomada de santo Tomás, nos brindará la «fórmula» necesaria para ordenar entre ellos los múltiples componentes de la espiritualidad cristiana (cap. V).

Examinaremos, a renglón seguido, cuál es la interioridad de la vida regida por la gracia del Espíritu Santo (cap. VI), así como su vínculo con la experiencia cristiana (cap. VII). Entre los componentes de la Ley nueva, veremos, en primer lugar, sus elementos principales: la fe en Cristo, raíz de la vida espiritual (cap. VIII); la esperanza y su movimiento dialéctico (cap. IX); la caridad como principio del crecimiento espiritual (cap. X). El ejercicio de la vida cristiana depende asimismo del organismo de las virtudes y de los dones, que son nuestras energías espirituales (cap. XI); este ejercicio se alimenta a través de la oración (cap. XII) y se fortifica por medio de la ascesis (cap. XIII).

Vienen después los elementos secundarios y exteriores de la Ley nueva. Tras la Escritura, ya estudiada, conviene mostrar el papel de los sacramentos y de la liturgia, como instrumentos de la gracia (cap. XIV), así como las instituciones eclesiales, como órganos del Cuerpo de Cristo (cap. XV). Nos quedará aún por situar la vida espiritual, siguiendo su doble dimensión activa y contemplativa, en relación con la cultura que nos rodea (cap. XVI). Concluiremos lanzando una mirada sobre la fe de María, como Virgen y Madre (cap. XVII).

Completaremos nuestra exposición con un breve esbozo histórico, proponiendo una clasificación de las principales corrientes de la espiritualidad cristiana (cap. XVIII).

I

TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

¿Qué relaciones hay entre la teología y la espiritualidad, entre una teología que se pretende racional, científica, y una espiritualidad que se apoya en la experiencia y compromete ampliamente la afectividad? O de un modo más material: ¿qué lugar otorgar a la espiritualidad en un programa de teología? ¿Tiene derecho a ocupar un lugar en una teología que reivindica un estatuto científico? ¿Seguirá siendo un suplemento a la enseñanza de la teología moral, como el antiguo curso de ascética y mística? ¿Puede acaso la teología espiritual, como se prefiere llamarla hoy, anudar unas relaciones más estrechas con las restantes ramas de la ciencia sagrada y desempeñar un papel más importante entre ellas?

Vamos a dividir nuestra investigación en dos partes: quisiéramos mostrar, en primer lugar, cómo conviene reintegrar la espiritualidad en la teología moral y volver a ponerla en comunicación con todas las partes de la teología. A continuación, deberemos precisar las relaciones existentes entre la teología, que ha adquirido un punto de vista principalmente especulativo desde la escolástica del siglo XIII, y la doctrina espiritual más directamente práctica y ligada a la experiencia, tal como la encontramos tanto en los autores espirituales y Ios místicos, como en la catequesis apostólica. Este será nuestro segundo capítulo.

Para determinar el lugar de la espiritualidad en la teología es preciso considerar, previamente, la historia de la enseñanza teológica de la moral y de la espiritualidad a lo largo de los últimos siglos. Esto nos brindará el indispensable status quaestionis. En esta historia vemos nacer nuevas divisiones que se imponen pronto y se vuelven clásicas. A pesar de las críticas, las mejoras y los cambios de vocabulario, subsisten aún y afectan de modo absolutamente particular a la espiritualidad.

I. La división entre moral ascética y mística, o la espiritualidad en la época moderna

La división entre moral, ascética y mística, que actualmente preferimos llamar espiritualidad o también teología espiritual, es, en realidad, de formación relativamente reciente. Data del siglo XVII y se difundió sobre todo durante los siglos XVIII y XIX.

A. Definiciones

He aquí cómo expone el padre Pourrat (1871-1957), sulpiciano, en una consideración sistemática, el lugar de la espiritualidad en la teología: «La espiritualidad es esa parte de la teología que trata de la perfección cristiana y de las vías que a ella conducen. Se distingue entre la teología dogmática, que enseña lo que es preciso creer, la teología moral, que enseña lo que se debe hacer o evitar para no pecar ni mortal ni venialmente, y por encima de ambas, pero basada en ellas, la espiritualidad o teología espiritual. Ulteriormente, la espiritualidad se subdivide en teología ascética y en teología mística.

La primera tiene como objeto los ejercicios a los que debe entregarse todo cristiano que aspira a la perfección... Dios nos invita a ellos y nos da las gracias necesarias para corresponder a su invitación. No ocurre lo mismo con los estados extraordinarios, de los que se ocupa la teología mística, tales como la unión mística propiamente dicha y sus manifestaciones accesorias, que son el éxtasis, las visiones y las revelaciones. Lo propio de estos estados es no depender de quienes los experimentan... En la ascética, el alma, sólo en virtud de la gracia, se esfuerza por elevarse hacia Dios; en la mística, por el contrario, es Dios quien invade de modo repentino e impetuoso el alma, sin que ésta tenga que desplegar su actividad de otro modo más que para recibir y gustar el don divino» (La spiritualité chrétienne, París, 1943, t. I, VII-VIII; t. IV, Conclusión).

Tenemos, pues, una triple distinción:

— *teología dogmática:* lo que debemos creer;

— *teología moral:* lo que debemos hacer para no pecar;

— *teología espiritual:*

- *ascética:* ejercicios ordinarios encaminados a la perfección cristiana;

- *mística:* estados extraordinarios.

B. Historia

Debemos completar la exposición del padre Pourrat con una ojeada sobre la historia.

En el siglo XV se empezó a distinguir entre *teología especulativa,* escolástica, enseñada en las universidades, con su lenguaje técnico y abstracto, *y teología mística,* cuyo objeto era describir y favorecer la experiencia y la búsqueda de la perfección cristiana, exponer sus medios y sus etapas, con un lenguaje bastante concreto y accesible a todos. Uno de los iniciadores de la teología mística fue el canciller Jean Gerson (1363-1429), que, dicho sea de paso, había adoptado en moral el principio de Occam según el cual nada es justo o injusto en sí mismo: es la voluntad divina la que hace bueno lo que ella permite y malo lo que ella prohibe. La teología mística dio nacimiento a una vasta literatura, especialmente en el siglo XVI, en el surco abierto por la mística renana y la mística española después. Mas, en esta época, el término teología mística recubre aún el conjunto de los fenómenos y experiencias de la vida espiritual descrita por los autores.

El siglo XVII contempla el nacimiento de las «Institutiones morales», manuales de moral destinados a la enseñanza en Ios seminarios y ordenados especialmente a la administración del sacramento de la penitencia. La materia moral está dispuesta en ellos siguiendo los mandamientos de Dios y los de la Iglesia, entendidos como el código de las obligaciones que se impone a todos los cristianos, así como los pecados que deben evitar o declarar en la confesión para ser absueltos.

Esta concepción de la moral, centrada en los mandamientos y los pecados, trajo consigo la separación entre la moral, obligatoria para todos, y el estudio de las vías hacia la perfección, en las que se comprometen libremente algunos cristianos, especialmente los religiosos. Este último terreno, considerado, primero, como la materia de la teología mística, se va a dividir en dos partes: de un lado, la ascética, que describe las vías ordinarias, en las que basta con el esfuerzo humano para avanzar con la gracia habitual y para practicar lo que recibirá el nombre de contemplación adquirida, y, de otro, la mística, que se dedica a las vías extraordinarias favorecidas con gracias

divinas especiales, en las que el alma permanece fundamentalmente pasiva bajo la acción de Dios y goza de la contemplación infusa.

La división entre ascética y mística se difundirá sobre todo en el siglo XVIII gracias a las obras del padre Scarameli, s. j. (1687-1752), el *Directorio ascético* (Nápoles, 1752) y el *Directorio místico*(Venecia, 1754).

El término de espiritualidad significó, primero, la calidad de lo que es espíritu, distinto de la materia. Así se habla de la espiritualidad del alma. Fue en el siglo XVII cuando comenzó a tener el sentido que ahora tiene [1]. Littré (filósofo, lexicógrafo, médico y político francés, 1801-1881) definió así la espiritualidad: «Término de la vida devota. Todo lo que se relaciona con los ejercicios interiores de un alma desprendida de los sentidos, que no busca más que perfeccionarse a los ojos de Dios». Y cita, como ejemplo, la nueva espiritualidad de Mme. Guyon y de Fénelon.

La palabra espiritualidad, mezclada en la querella del quietismo, tomó primero una coloración peyorativa por el empleo que de ella hizo Bossuet para de-

1. Para más detalles, *cfr.* A. SOLIGNAC, art. *Spiritualité*, en DSAM, t. 15, col. 1142ss., 1989.

signar lo que él llama «la nueva espiritualidad»; Fénelon, por el contrario, la identifica con la doctrina de los santos. Cabría definir la espiritualidad, en el sentido moderno, como una doctrina sobre los progresos de la vida interior del cristiano en su relación con Dios, formada por un conjunto de principios, de métodos y de ejercicios sacados de la experiencia, concernientes de modo especial a la oración y la ascesis, que tiene como fin la perfección de la caridad. Notemos que, antes de ser una doctrina, la espiritualidad presupone un aliento inspirador, un cierto espíritu, que se concretiza en una enseñanza y en una práctica.

Así comprendido, el término acabará por reemplazar la expresión de ascética y mística, demasiado técnica para el lenguaje corriente y que se ha vuelto áspera. Se impondrá hasta en el título de obras importantes, a partir de la primera guerra mundial, y sugerirá una visión más unitaria de la vida espiritual.

Al volverse usual, el término de espiritualidad se va a aplicar ampliamente. Servirá para designar las diferentes escuelas que proponen alguna descripción o dirección de la vida espiritual. Se hablará de la espiritualidad ignaciana, franciscana, carmelita, dominica. El rasgo constante en estos empleos es el ordenamiento a la perfección de la vida cristiana, distinguida de la exigencia de los mandamientos obligatorios, de los que se ocupa la teología moral. De este modo se podrá decir que la moral es una y las espiritualidades múltiples.

Cuando vea la luz la idea de la llamada de todos los cristianos, laicos o religiosos, a la perfección, el empleo del término se extenderá aún más: se hablará de espiritualidad del matrimonio, del laicado, etc.

C. Discusiones recientes

Para terminar esta rápida ojeada sobre la historia, digamos una palabra sobre los debates, en ocasiones intensos, que se han desarrollado durante la primera mitad de este siglo en torno a la división de la espiritualidad en ascética y mística.

A fines del siglo pasado, el padre, más tarde monseñor, Auguste Saudreau (1859-1946), apoyándose en la tradición de los Padres de la Iglesia, volvía a poner en cuestión las divisiones que se habían vuelto clásicas y lo que ellas implicaban, en su libro *Los grados de la vida espiritual* (Angers, 1896), afirmando que las gracias místicas eran las condiciones normales de la perfección, ampliamente ofrecida a quien se dispusiera a ella con generosidad, y que el camino de la contemplación está abierto a todos en la vida de oración. No conviene, pues, estimaba él, separar la ascética y la mística; existe continuidad entre la una y la otra. En consecuencia, Saudreau descartaba la teoría de una contemplación adquirida mediante el esfuerzo personal ligado a la ascética; no reconocía más que la contemplación infusa, de naturaleza mística, en la que el alma permanece pasiva bajo la acción de Dios, y sostenía que esta forma de contemplación era accesible a todo cristiano por la gracia. Este era, según Saudreau, el camino de la santidad, que es la vocación común en la Iglesia. Precisaba, por último, que los fenómenos extraordinarios, éxtasis o arrebatos, no desempeñaban más que un papel secundario y no pertenecen a la esencia de la mística [2].

Las consideraciones de Mons. Saudreau fueron atacadas por el padre Poulain, s .j. (1836-1919), autor de un *Traité de théologie*

mystique (París, 1910), por A. Farges, sulpiciano (1848-1926) y, un poco más tarde, del lado de los carmelitas, por el padre Gabriel de Sainte Marie-Madeleine (1893-1953), que asumió la defensa de la contemplación adquirida. Las ideas de Mons. Saudreau fueron confirmadas y prolongadas por las publicaciones del padre Arintero (1860-1928), dominico español, que sostuvo vigorosamente la coextensión de la vida mística a la vida cristiana, y del padre Garrigou-Lagrange, o.p. (1877-1964), uno de los más autorizados intérpretes de santo Tomás en materia espiritual. Intervinieron asimismo, entre otros, el padre de Guibert, s j. (1877-1942) a través de su *Theologia spiritualis ascetica et mystica,* de tendencia conciliadora, y Jacques Maritain (1882-1973) a través de *Los grados del saber y* de *Ciencia y Sabiduría,* donde propone una reflexión original sobre la ciencia moral y sobre las relaciones entre la teología y la mística. Mencionemos, finalmente, a dom Stolz (1900-1942), en Alemania, cuya *Teología de la mística,* que se sitúa en la línea de los Padres, critica el lado psicológico de la mística española y promueve la unidad entre la ascesis, la liturgia, la vida espiritual y la doctrina mística fundamentada dogmáticamente.

Respecto a esta larga discusión, dice el padre Adnes a modo de conclusión: «Algunos intentaban encontrar un camino de conciliación, como J. de Guibert. Algunas aristas vivas se limaron, algunos puntos de vista se acercaron. Pero se trataba, de hecho, de posiciones inconciliables. La controversia terminó menos por un acuerdo de principio que por la muerte de los combatientes. La muerte había aclarado sus filas... Pero es preciso confesar que los problemas subsisten» (DSAM, art. *Mystique*, col. 1937).

Esta polémica no debe ocultarnos el poderoso movimiento de renovación espiritual que ha marcado la primera mitad de este siglo y producido un nuevo brote de interés por la vida espiritual y la mística. De ello dan testimonio numerosas y valiosas obras consagradas a la historia y a la doctrina de la espiritualidad, así como algunas revistas como *Vie spirituelle a* iniciativa del padre Bernadot, o.p. (1883-1941), la *Revue d'ascétique et de mystique,* lanzada por el padre de Guibert, y ciertas obras monumentales, como el *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique,*comenzado en 1932. El fondo del debate reside en la puesta de la vida espiritual al alcance de los cristianos como una vocación común, incluida en su dimensión mística, caracterizada por la oración contemplativa. Se produce un esfuerzo por remontar las clasificaciones teológicas, que rompen la unidad de la vida espiritual, la

continuidad de su progreso e impiden al pueblo cristiano acceder a la mejor parte del Evangelio.

2. Cfr. DSAM, *art. Contemplation, t. 2,* col. 2159-2179, *y* art. *Saudreau Auguste, t.* 13, col. 1988.

A nosotros nos corresponde tomar hoy el relevo, en un momento en que sale a la luz un nuevo interés por estas cuestiones.

II. Crítica de la división entre moral ascética, mística y espiritualidad

A. El origen de esta división: la sistematización de la moral en torno a la pura obligación

La división entre moral, ascética y mística, de la que estamos tratando, es tal que lleva a cabo prácticamente una separación entre la moral y la espiritualidad, y después respecto a la mística, continuando así en el terreno moral el proceso de división de la teología, que se constata desde el final de la Edad Media. La crítica de la que acabamos de dar cuenta se ha centrado sobre todo en la separación entre la ascética y la mística. En nuestra opinión, el origen de estas divisiones, la causa principal de su instauración, debemos buscarla en la concentración de la teología moral sobre las obligaciones, siguiendo los pasos del nominalismo a partir del siglo XIV. Esta concepción, que se hizo clásica, se impuso especialmente gracias a los manuales, que, después del concilio de Trento, organizaron la materia moral en torno a los mandamientos de Dios y de la Iglesia, comprendidos como el código de obligaciones del cristiano, y no ya en torno a las virtudes, como en la Suma de santo Tomás, tomada teóricamente como modelo a pesar de todo. Todo procede lógica e ineluctablemente de ahí.

La concentración de la moral sobre las obligaciones tiene como primera consecuencia la puesta aparte de la búsqueda de una perfección situada más allá de las obligaciones estrictas y referida a los consejos evangélicos. Para dar cuenta de esta materia y hacer sitio a los autores espirituales, se constituye una ciencia anexa, entendida como un suplemento a la moral; esta ciencia será la ascética y la mística. La distinción se refuerza porque se conjuga con una división existente en el

seno de la Iglesia entre el pueblo, al que corresponde la moral, y los religiosos, consagrados a la perfección por su estado.

La lógica del sistema va a proseguir sus efectos provocando la separación entre la ascética y la mística. Efectivamente, una moral de la obligación, que erige la ley frente a la libertad, recurre sobre todo en el cristiano al esfuerzo voluntario, dando como presupuesta una gracia ordinaria, prometida a todos. Esta concepción voluntarista de la moral va a ser trasladada a la espiritualidad, originando su división en dos áreas: el de la ascética, que se ocupa de la búsqueda de la perfección que está al alcance del esfuerzo personal, en el orden de la ascesis y, de modo más especial, en la oración y la contemplación, de donde procede la idea de la contemplación adquirida; y, después, el de la mística, dependiente de gracias extraordinarias que Dios concede a ciertas almas escogidas, que las reciben pasivamente, como en la contemplación infusa, con los éxtasis, las visiones y otros fenómenos que la pueden acompañar. En el quietismo de Molinos (1628-1696), y después en el de Mme. Guyon (1648-1717), vemos este tipo de actitud de pasividad mística. Por eso, la condenación del quietismo, el año 1695, traerá consigo el hundimiento de estas corrientes espirituales y una reacción antimística general, que llegará hasta nuestro siglo.

Esta triple división implicará dos organizaciones diferentes de la materia: la moral se ordenará en torno a los mandamientos, fijando las obligaciones y los pecados; la doctrina sobre las virtudes, que supone una tendencia hacia la perfección, será trasladada a la ascética y afectará especialmente a las virtudes adquiridas; la doctrina sobre los dones, que incluye un modo de obrar especial sometido a la acción del Espíritu Santo, será atribuida a la mística.

La concepción voluntarista de la moral, basada en las obligaciones, es, por consiguiente, la causa principal de las divisiones que estamos criticando. Concuerda, además, con el racionalismo ambiente, que refiere la ciencia a la razón, la moral a la voluntad y el resto a los movimientos de la sensibilidad, que es preciso controlar de modo riguroso. De ahí se sigue un rechazo radical tanto de la mística y de la experiencia espiritual, como de todo conocimiento superior a la pura razón científica del tiempo.

La ruptura entre la libertad y las inclinaciones espirituales

Estas consecuencias históricas tienen una causa más profunda, que vamos a indicar de manera breve. Son fruto de una concepción de la libertad que se difundió en las escuelas teológicas desde el siglo XIV: la libertad de indiferencia, pronto admitida de modo común. Esta libertad, definida por Guillermo de Occam como el poder de elegir entre Ios contrarios a partir de la sola voluntad, produce una ruptura con las aspiraciones espirituales, especialmente con la inclinación al bien y a la felicidad, fuente del deseo natural de Dios, que santo Tomás había colocado en el origen de la libertad humana, según su concepción llamada por nosotros libertad de calidad o de perfección. En lo sucesivo la libertad se afirma como el poder radical de aceptar o de rehusar toda inclinación previa, ya sea de orden natural, como la aspiración a la felicidad, o adquirida, como las tendencias que crean las virtudes. En este caso, la moral no puede provenir ya de un impulso interior cualquiera; no puede tener ya otro origen que la intervención exterior de la voluntad divina todopoderosa, que se impone con la fuerza de la obligación. La libertad y la moral se separan, pues, de todo lo que forma parte del dominio de las inclinaciones, de las aspiraciones, de la atracción y del impulso interior hacia el bien, es decir, de todos los movimientos del espíritu y del corazón, que ponen en acción el deseo de Dios y constituyen la materia privilegiada de la espiritualidad y de la mística. La moral se vuelve un asunto de obligación y de voluntad; la espiritualidad queda reducida al orden de la afectividad y del sentimiento, frecuentemente considerados como una amenaza para la libertad y la calidad moral.

La ruptura entre la teología y la mística es grave, porque cava un foso entre la moral y sus fuentes espirituales. La cosa es tanto más sorprendente por el hecho de que el corte se produce en el seno de la escuela franciscana, heredera de esa mística tan resplandeciente de san Francisco, y entre sus discípulos llamados «espirituales». La ruptura modificó la concepción misma de la voluntad, cuyo acto propio ya no será en adelante el amor, que es una inclinación, sino el poder de imponer lo que uno quiere a sí mismo o a otro bajo la forma de un imperativo [3].

La filosofía moderna heredará estas concepciones de la libertad y de la moral, creyendo con frecuencia innovar, porque ignora la filiación histórica. El sistema de Kant, en particular, tan fuertemente centrado en el imperativo categórico, que se impone en nombre de la razón a una libertad apasionada por la autonomía, manifestará también, por su parte,

una oposición radical con respecto a la mística y a las inclinaciones, y negará toda validez a la experiencia espiritual.

La cuestión de las relaciones entre la moral y la espiritualidad encubre, pues, un problema de fondo concerniente a la libertad, que afecta tanto a la filosofía como a la teología. Puede conducir a poner en cuestión la existencia misma de un conocimiento y de una ciencia espiritual.

Para restablecer unos vínculos sólidos entre la espiritualidad y la moral, y después con el conjunto de la teología, es preciso, pues, disponer de una concepción del hombre que vuelva a situar las aspiraciones espirituales en el mismo corazón del acto libre.

B. Las consecuencias de la división: la reducción del contacto con la Escritura y la Tradición

Señalemos otro inconveniente capital que resulta de la separación entre moral, ascética y mística o espiritualidad: la reducción del contacto tanto con la Escritura, como con la tradición de los Padres. En efecto, esta división no se encuentra en la Biblia, ni en los Padres, aunque estos emplean los términos de moral, de ascesis y de mística. Es la organización de este trinomio en ciencias distintas, en categorías separadas, lo que es nuevo y no se puede aplicar sin caer en anacronismo, ni perjudicar los textos antiguos.

El problema en la teología moral

El inconveniente principal es el siguiente. El moralista, en posesión de la idea de que su ciencia está delimitada por las obligaciones, no se interesará más que por aquellos textos de la Escrituras que dicten preceptos imperativos. Estos serán

3. Cfr. nuestro libro *Las fuentes de la moral cristiana,* Eunsa, Barañáin, **1988,** cap. XIV.

principalmente los mandamientos del Decálogo, sobre los que concentrará su atención, incluso en su lectura del Nuevo Testamento. Abandonará al predicador y al hombre espiritual los textos de orden sapiencial que no puedan reducirse a una obligación legal, considerándolos como simples exhortaciones o consejos. Así entendida y aplicada, la división entre la moral y la espiritualidad formará una

verdadera pantalla filtradora en la mente del moralista. Es la falsilla de lectura que hemos llamado esquizoscopia: el recorte artificial de un texto, causado por categorías que se tienen en la mente y que se proyectan sobre aquello que se lee [4]. Este modo de hacer impide al moralista ver lo que, sin embargo, se hace manifiesto en cuanto se abren los ojos: la enseñanza moral de la Escritura nos conduce más allá de las obligaciones y rebasa el móvil de la pura obediencia a la ley, porque es espiritual por esencia: nos propone una vida según el Espíritu, ordenada al misterio de Dios revelado en Jesús, y nos traza las vías que nos llevan a él, como a nuestra salvación, a nuestra bienaventuranza y a nuestra perfección.

De esta miopía, causada por unas categorías inadecuadas, resultará que los grandes textos de la catequesis apostólica, comenzando por el Sermón del Señor, serán dejados de lado por los moralistas, con el pretexto de que pertenecen a la espiritualidad más que a la moral.

El problema en la exégesis

La dificultad se agrava por el hecho de que los moralistas han transmitido sus modos de pensar a Ios exegetas, que los han transcrito en su propio lenguaje. Se distinguirá, por ejemplo, el indicativo de las proposiciones de fe, que forman el dogma, el imperativo de los preceptos de orden ético, y, finalmente, el optativo o la simple exhortación que forma parte de la parénesis. Bajo la distinción entre ética y parénesis se encuentra bastante exactamente la separación entre moral y espiritualidad. El resultado será el mismo: los exégetas, suficientemente ocupados por las cuestiones dogmáticas y éticas, tampoco otorgarán mucha atención a esos textos que ellos mismos han calificado de parenéticos, pero que, sin embargo, constituyen los documentos principales de la doctrina moral y espiritual del tiempo de los apóstoles.

El encogimiento de la espiritualidad

El encogimiento de la moral trae consigo un encogimiento de la espiritualidad, puesta en lo sucesivo al margen y considerada como una ciencia anexa. Los espirituales podrán alimentarse, sin duda, en las fuentes vivas de la Escritura. Sin embargo, su lectura de los libros santos padecerá, en cierta medida, de la falta de apoyo por parte de los moralistas y exegetas, de la ausencia de

4. *Cfr. Las fuentes de la moral cristiana,* Eunsa, Barañáin, 1988, 120 y 180 (de la versión francesa).

una reflexión racional firme, que éstos hubieran podido brindarle. Además, a causa del acaparamiento del sentido literal de la Escritura por los científicos y los teólogos, el sentido espiritual será desprendido de su base, como la espiritualidad, y parecerá flotar en el aire a voluntad de inspiraciones y de sentimientos incontrolables.

Los efectos de la crisis protestante

El contexto histórico ha contribuido sobremanera a la disminución del contacto de la moral y de la espiritualidad con la Escritura, en el seno de la Iglesia católica, tras el concilio de Trento. El afán de protegerse contra la Reforma protestante y su exaltación de la Escritura frente a la Tradición provocó, entre los católicos, un distanciamiento respecto a la Biblia, que afectó —entre otros, especialmente a los que no eran clérigos y desconocían el latín— a los espirituales. Desde finales del siglo XVI la Biblia dejó de ser accesible al pueblo en su lengua. Santa Teresa de Avila, por ejemplo, nunca pudo disponer, al contrario que nosotros hoy, de una Biblia, y san Francisco de Sales no pudo recomendar a Filotea la lectura regular de la Escritura. De ahí resultó una reducción de la comunicación con la Palabra de Dios, que hubo de pasar por los canales de la enseñanza de la Iglesia dispensada en los catecismos, en la predicación, en los libros de piedad, en las obras espirituales. Esta situación no ha impedido al Espíritu Santo llevar a cabo su obra y formar grandes místicos; mas las corrientes espirituales de la época han sufrido incontestablemente a causa de estas limitaciones, lo mismo que la reflexión teológica que se ocupaba de ellos.

De aquí resultó una tendencia a la división y al particularismo en el dominio espiritual originada por la multiplicación «de las» espiritualidades, comparables a las capillas en la catedral de la Iglesia, y por la diversificación de las devociones particulares, que se convirtieron en necesarias para alimentar el fervor del pueblo cristiano, privado asimismo de acceso directo a la liturgia.

Para poner remedio a esta tendencia general, caracterizada por la división y la estrechez, surgieron los principales movimientos de renovación de la época preconciliar: la renovación bíblica, que ha logrado devolver a todos el acceso a la Escritura, la renovación

litúrgica, comenzada ya por dom Guéranger a comienzos del pasado siglo, la renovación patrística, con las ediciones críticas y las traducciones de las obras de los Padres, y también la renovación tomista, en la medida en que ésta ha logrado restablecer vínculos con la experiencia espiritual y darle una expresión teológica. Existe aquí una amplia convergencia que nos indica la dirección en que tenemos que encaminarnos.

No obstante, una de las cuestiones más difíciles reside en la puesta a punto de las categorías que usamos en la teología, especulativa o espiritual. Eso es lo que vamos a intentar hacer rápidamente.

III. Propuesta de una concepción reunificada de la moral y de la espiritualidad en el marco de una moral de las virtudes

Para restablecer la unidad entre la moral y la espiritualidad nos basaremos en la concepción de la moral que nos propone santo Tomás de Aquino en la línea de los Padres: la moral es una respuesta a la cuestión de la bienaventuranza y se organiza en torno a las principales virtudes, teologales y morales, a las que se vinculan los preceptos del Decálogo y que perfeccionan los dones del Espíritu Santo. Estamos, pues, frente a una moral de la felicidad y de las virtudes.

A. La aspiración al bien en la raíz de la libertad

Visto desde esta perspectiva, el paisaje de la moral cambia ampliamente. El punto más radical es la concepción de la libertad ligada a la aspiración al bien y a la felicidad. En efecto, la libertad no se define aquí por la indiferencia en la elección entre el bien y el mal, sino por la atracción ejercida por el bien, siendo el mal la falta de éste. En la raíz de la libertad se encuentra una espontaneidad espiritual: ella nos inclina hacia una bondad que causa el amor, suscita el movimiento del deseo y procura, finalmente, la alegría. Somos libres, no a pesar de esta inclinación, sino a causa de ella, pues ella es la que abre nuestro corazón y nuestro espíritu a las dimensiones infinitas de la verdad y del bien; ella nos proporciona el poder de progresar incesantemente y superar todo bien limitado y creado, apreciándolo al mismo tiempo según su valor.

San Agustín ha expresado de un modo excelente esta aspiración primitiva en una pequeña frase, célebre, que colocó al comienzo de su *Confesiones,* al principio de su itinerario espiritual: «Señor, nos has hecho para ti, y nuestro corazón no encontrará descanso hasta que repose en ti». El hombre es libre, a imagen de la libertad divina, a causa de esta aspiración hacia el reposo en Dios, hacia el reposo del amor, inscrita en las profundidades de su espíritu.

Esa es la libertad que se encuentra en la raíz del dinamismo espiritual y en la base de toda la vida moral. Encontramos en ella, en su orientación hacia la perfección del bien y de la felicidad, el fundamento de la reunión entre la moral y la vida espiritual.

B. La virtud ordenada a la perfección

La libertad, como poder de obrar según el bien, no nos ha sido dada en plenitud al comienzo de la vida, sino como un germen que deberá crecer y desarrollarse para dar frutos, al modo de un árbol plantado cerca de un arroyo, según la bella comparación de la Escritura. Por otra parte, la experiencia nos enseña ampliamente que esta libertad puede estar trabada en nuestro corazón y amenazada por el pecado, que divide el alma y la afecta como una enfermedad. En consecuencia, tendremos que emprender un verdadero combate de liberación y de curación en el plano moral y espiritual.

La protección y el crecimiento de la libertad constituirán la obra propia de la virtud, con la ayuda de los preceptos, que nos enseñan qué pecados se le oponen y amenazan la caridad. La virtud, arraigada en nuestra inclinación natural al bien y tomando su savia de él, hace crecer nuestra libertad y la robustece con el ejercicio perseverante de los actos conformes con ella. De este modo nos procura un creciente poder para realizar obras de calidad, con facilidad a pesar del esfuerzo requerido, con alegría a pesar de la pena, por nuestra propia iniciativa a pesar de las dificultades encontradas, al modo como trabaja, sin escatimar esfuerzos, un buen artesano que conoce su oficio y lo ama. La virtud nos enseña a ejercer nuestro oficio de hombre.

La virtud, como por lo demás todo arte, incluye también, en su misma labor, una parte de inspiración, que tiene el mayor valor. Este será especialmente el caso en la colaboración entre el hombre y Dios, gracias a las virtudes infusas y a los dones, que nos ordenan a una perfección

superior bajo la moción del Espíritu Santo, que nos ha sido dada para enseñarnos nuestro oficio de discípulos de Cristo y de hijos de Dios.

Notemos, a este respecto, que es preciso evitar separar las virtudes adquiridas y la virtudes infusas. Ambas están íntimamente asociadas, como en el artesano el trabajo y la inspiración, en la realidad del obrar cristiano. El trabajo prepara la inspiración y ésta incita a la labor. Consideradas en relación con nosotros, las virtudes adquiridas e infusas constituyen las dos caras del actuar cristiano: una es la eficiente, la otra receptiva respecto a la moción superior. Ambas forman juntas un único obrar, fruto de la colaboración entre la gracia, que «infunde» e inspira, y la libertad, que la recibe por el sí de la fe y se asocia a ella por el amor activo. De modo semejante, si bien se las puede distinguir por una diferencia de acento, no conviene, en nuestra opinión, oponer una contemplación adquirida a otra que sería infusa. Toda contemplación es pasiva o receptiva con respecto a la luz, en su primer movimiento, especialmente frente a Dios, a quien no podemos conocer si él no toma la iniciativa de revelarse a través de su Palabra. En este sentido, toda contemplación cristiana es infusa. Con todo, la más elevada contemplación que haber pudiere tendría siempre necesidad del humilde trabajo de la meditación, que nos conduce al «palabra a palabra» de la Palabra encarnada y a las exigencias de la práctica.

La virtud incluye, por consiguiente, un dinamismo interior hacia la perfección del bien, como la vida hacia su plenitud, como el árbol hacia la producción de sus frutos. De este modo desaparece el principal motivo de separación entre la moral, la ascética y la mística, a las que se reservaba el estudio de las vías encaminadas a la perfección. A través de las virtudes es toda la teología moral la que está ordenada a la perfección de la vida cristiana; y reclama por sí misma su despliegue en una espiritualidad que posee una dimensión ascética y mística.

C. El impulso y el progreso de la caridad

Estas consideraciones valen particularmente para la caridad y para toda moral que reconozca, previamente, que aquélla es la inspiradora y la forma de todas las virtudes. En efecto, la caridad, como todo amor, produce un impulso espontáneo hacia su crecimiento y perfección desde el primer momento de su formación en nosotros, desde el «flechazo» por Dios y por Cristo, que nos la infunden. Esto es lo que expresa perfectamente el primer mandamiento: amarás a Dios con todo tu

corazón, con todas tus fuerzas. Significa la aspiración a la plenitud que reside en la naturaleza del amor, sean las que fueren nuestras imperfecciones, nuestras debilidades y nuestras lentitudes. No existe amor real sin esta aspiración. Detener el propio crecimiento, rehusar nuestro progreso o intentar sentirnos dispensados de él, sería mortal para la caridad.

Una moral de las virtudes, ordenadas en torno a la caridad, no puede renunciar, por consiguiente, a la búsqueda de la perfección, ni separarse de la espiritualidad, que constituye su objeto de estudio. Será, en el fondo, necesariamente espiritual e incluso mística.

D. La ascesis y la mística ordenadas a la perfección de la caridad

Por otra parte, la consideración de la caridad como la virtud principal, nos brinda una base para legitimar, en cierta medida, la distinción entre la ascética y la mística, haciendo de ellas, no ya ciencias separadas, sino otorgándoles como materia etapas distintas en el progreso hacia la perfección y en la educación en las virtudes que la perfección requiere.

La caridad es, en efecto, muy exigente: lo reclama «todo» al nivel del corazón y en la vida. Ahora bien, nosotros no podemos corresponder a esta llamada íntima, en la acción cotidiana, sin someternos a una paciente educación que comienza por la aceptación de una «disciplina», de una ascesis, necesaria para vencer en nosotros los defectos y los pecados, contrarios a la caridad, y para desprendernos de lo que es incompatible con ella.

Toda vida cristiana incluye, pues, una etapa ascética y reclama, además, el mantenimiento de tal esfuerzo hasta el final. Mas la ascesis recibe aquí una significación positiva: está ordenada al progreso de las virtudes, de la caridad principalmente. Está asimismo al servicio de la libertad interior, que no puede crecer sin ella.

A continuación, en la plenitud a la que aspira el amor, se oculta el «misterio» de la persona amada. El amor nos inclina hacia aquel a quien amamos con el deseo de conocerlo en su intimidad, de contemplarlo en su «secreto», de «ver su rostro», como dice la Escritura. El amor es, en este sentido, naturalmente, místico y contemplativo. Esto es verdad en particular del amor divino, que, desde la primera chispa provocada en nosotros por la Palabra reveladora, contiene la invitación a entrar en el

Misterio de Dios, a buscar su Rostro conformándonos a su Imagen, que es la de Cristo trazada por los Evangelios.

La ciencia mística tendrá, por tanto, como objeto la exposición de las etapas de la caridad que conducen a la contemplación del Misterio divino manifestado en Cristo. En la línea de las virtudes perfeccionadas por los dones, no habrá que separar la mística de la ascética. Está ordenada con ella a la perfección de la caridad, y se distingue de ella como el estudio de los estados más perfectos aquí abajo del amor y de la vida contemplativa.

En conclusión, consideramos que hoy es preciso reintegrar la ascética y la mística en el seno de la teología moral y otorgarles un estatuto plenamente teológico. De ello resultará que la misma teología, particularmente la moral, podrá recuperar su dimensión espiritual e incluso mística. Tal vez se trate incluso de una condición de supervivencia para la teología.

Nos hace muy dichosos constatar que el «Catecismo de la Iglesia católica» se pronuncia exactamente en este sentido. Tras haber recordado, con la *Lumen gentium,* que «Todos los fieles, de cualquier estado o régimen de vida, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad», que todos son llamados, por consiguiente, a la santidad, prosigue el Catecismo: «El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo. Esta unión se llama "mística", porque participa del misterio de Cristo mediante los sacramentos —"los santos misterios"— y, en El, del misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta unión íntima con El, aunque las gracias especiales o los signos extraordinarios de esta vida mística sean concedidos solamente a algunos para manifestar así el don gratuito hecho a todos» (n. 2013-2014).

BIBLIOGRAFÍA

Aumann, J. (homenaje), *Compendio di Teología spirituale,* Roma, 1992.

Bernard, C.A., *Traité de Vie spirituelle,* París, 1986.

Bouyer, L., *Introducción a la vida espiritual,* Herder, Barcelona, 1965.

Darricau, R., Peyrous, *B.,* *La Spiritualité,* col. *Que sais je?,* París, 1988.

Ferlay, Ph., *Compendio de la vida espiritual,* Valencia, Edicep, 1990.

Garrigou-Lagrange, *R.,* *Las tres edades de la vida interior,* Palabra 1988[6].

Guibert, J., art. **Ascétique (Théologie),** DSAM. 1 (1936) 1010-1017.

Idem, *Lecons de théologie spirituelle,* Toulouse, 1946.

Meynard, A.M., Gerest, R., *Traité de la vie interieure ou petite Somme Théologique ascétique et mystique d'apris les principes de St. Thomas d'Aquin,* París, 2 t., 1934.

Moioli, G., art. *Théologie spirituelle,* en DVS, París, 1983.

Pourrat, P., *La Spiritualité chrétienne,* París, 4 t., 1939-1943.

Sagne, J. Cl., *Traité de théologie spirituelle,* París, 1992.

Saudreau, *A.,* *Les degrés de la vie spirituelle,* Angers, 1896.

Idem, *Manuel de Spiritualité,* París, 1920.

Stolz, A., *Teología de la mística,* Rialp, Madrid.

Tanquerey, A., *Compendio de teología ascética y mística,* Palabra, 1990.

Varios, *El Pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy,* Valencia, 1994.

Diccionarios

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique (DSAM), París, Beauchesne, 1937.

Dictionnaire de la Vie Spirituelle, (DVS) bajo la dirección de S. de Fiores y T. Goffi, adaptación francesa de F. Vidal, Paris, Cerf, 1983.

Enciclopédie des mystiques, dir. M. Davy, 4 t. París, 1977-78.

Praktisches Lexikon der Spiritualität, dirigido por Chr. Schütz, Freiburg i. Br., 1988.

Wörterbuch der Mystik, dirigido por P. Dingelbacher, Stuttgart, 1989 (existe traducción francesa, Turnhout, 1993).

Revistas de bibliografía

Bibliographia Internationalis Spiritualitatis. A Pontificio Instituto Spiritualitatis O.C.D. ed. Roma, Edizioni del Theresianum.

Ephemerides Teologiae Lovanienses. Elenchus bibliographicus, VIII, Theologia ascetica-mystica.

II

RECONOCIMIENTO DE MODALIDADES Y REGISTROS DIFERENTES EN EL INTERIOR DE LA TEOLOGÍA

1. Las diferencias entre la teología científica y la espiritualidad

La reintegración de la espiritualidad en la teología es algo ampliamente deseado, al menos en los medios sensibles a esta dimensión de la vida cristiana. El uso de la expresión «teología espiritual» resulta significativo a este respecto 1.

1. He aquí algunas precisiones útiles sobre la terminología que empleamos.

«Espiritualidad» puede entenderse a un triple nivel. 1. Puede designar la materia espiritual tomada en su brote primero, como a menudo la toman los místicos: Francisco de Asís, Catalina de Siena o Teresa del Niño Jesús, por ejemplo. 2. Este contenido puede haber pasado por la

elaboración de una reflexión encaminada a la comunicación y presentarse como una doctrina espiritual con categorías propias, lo que, evidentemente, no excluye la espontaneidad. Éste es el caso de la doctrina de Francisco de Sales, lo mismo ocurre en Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. 3. Por último, espiritualidad puede designar la reflexión y la presentación propiamente teológicas sobre las obras y la materia espiritual. El término reemplaza entonces a los de ascética y mística. es el nivel de los libros y de los programas de teología. En este tercer sentido, el teólogo (o el historiador) que se ocupa de la espiritualidad no tiene que ser necesariamente él mismo un espiritual o místico. Con todo, debemos añadir que el sentido primitivo y pleno de la palabra «teólogo» incluye la experiencia espiritual.

«Doctrina espiritual» designa directamente la materia espiritual presentada como una doctrina por los autores, que exponen su experiencia de un modo ya organizado para comunicarla y hacerla vivir a otros. Esta doctrina puede ser, a continuación, vertida y presentada en categorías teológicas. En este caso, se pone el acento en el substantivo «doctrinal».

«Teología espiritual». Por sí misma esta expresión designa la obra de una reflexión teológica sobre la materia espiritual. Sin embargo, los que la usan ponen a menudo el acento más bien en el calificativo «espiritual», con la intención de dar a la teología una dimensión que ésta ha descuidado demasiado a causa de su orientación fundamentalmente racional. «Teología espiritual» podrá designar, pues, una obra en la que su autor expone, de modo teológico, una enseñanza basada en una experiencia espiritual.

Esta aproximación entre la teología y la espiritualidad, incontestablemente necesaria, hace surgir, sin embargo, un problema importante, originado por las diferencias que subsisten entre la teología científica y la doctrina espiritual propuesta por los autores con autoridad en la materia.

A. Teólogos y espirituales: dos modos de pensar y de hablar diferentes

Fue la escolástica quien elaboró, en las universidades de la Edad Media, el estatuto científico de la teología, aplicándole las categorías y las reglas de la filosofía de Aristóteles. La teología latina ha adquirido en

esta escuela un carácter radicalmente racional por su método dialéctico, por su arte del análisis y de la sistematización, por su lenguaje técnico. Este tipo de teología se ha vuelto clásico en Occidente; los cambios acaecidos ulteriormente no han hecho frecuentemente sino incrementar la exigencia de racionalidad.

Ahora bien, resulta patente que los autores a los que nos referimos habitualmente como fuentes y modelos, en el campo de la espiritualidad, tienen modos de pensar y de hablar muy distintos a los de la teología científica. Su manera de considerar y de presentar la vida espiritual está netamente más ligada a la experiencia personal, más práctica en la intención y más cercana al lenguaje corriente. Podríamos hacer remontar además la diferencia a los orígenes mismos de la escolástica, al debate que opuso a los espirituales cistercienses –san Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry– contra Abelardo, iniciador del método escolástico. Por esta razón algunos historiadores, como dom J. Leclercq, han podido hablar de una teología monástica, anterior a la teología universitaria.

De hecho, en el momento actual, los que se ocupan de la teología espiritual se refieren principalmente a los maestros de los tiempos modernos: a santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz, a san Ignacio de Loyola, a san Francisco de Sales, que son casi contemporáneos a la introducción de la ascética y la mística en la teología, y al empleo moderno del término espiritualidad. A partir de ahí, el interés por la espiritualidad ha extendido el uso de la noción a otras épocas, como a san Benito, al monacato o a las órdenes mendicantes, y se ha logrado extraer una espiritualidad de la obras y de la vida de santo Tomás de Aquino [2].

Aun sosteniendo la reintegración de la espiritualidad en la teología moral, conviene, pues, mantener una cierta diferenciación entre ellas, según una doble modalidad en la consideración de una misma materia global.

Comparación entre santo Tomás y san Juan de la Cruz

Jacques Maritain, en *Los grados del saber*, ha planteado con claridad el problema a través de la comparación que realizó entre santo Tomás, representante de

2. *Cfr*. J.P. TORRELL, art. *Thomas d'Aquin,* en DSAM, t. 15, 1991, col. 719-773.

la teología especulativa, y san Juan de la Cruz, modelo de la teología mística [3]. Constata Maritain varias aparentes antinomias entre estos dos doctores en puntos importantes. Por ejemplo, Juan de la Cruz describe la contemplación como un no-actuar, mientras que Tomás la define como la actividad más elevada. La doctrina moral del Doctor Angélico está basada en la búsqueda de la perfección mediante actos que comprometen todas las facultades, cada una a su nivel, según el principio de que la gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza, al tiempo que la espiritualidad del Doctor místico está dominada por su doctrina del vacío a cavar en las facultades, que aparecen como cavernas, por la exigencia de la renuncia a todo hasta no guardar nada: «nada, nada».

Añadiremos a esto una divergencia que hemos constatado a propósito de la herida que causa el amor. Para Juan de la Cruz, la herida es esencial al amor. Así explica la llama de amor viva: «El amor, cuya naturaleza es herir para provocar el amor y comunicar sus delicias, se encuentra en esta alma como una llama viva». Tomás de Aquino, por su parte, en su estudio de la pasión del amor, se había planteado esta cuestión: ¿acaso el amor causa una herida? Responde que, tomado formalmente como una conformidad al bien, el amor no causa herida, sino que, al contrario, mejora y perfecciona al que ama; lo cura, si necesidad hubiere. Tal es especialmente el amor de Dios. El amor pecaminoso, por el contrario, hiere y deteriora a aquel a quien se entrega [4].

La explicación de estas antinomias hay que buscarla, según Maritain, en la diferencia de los niveles de conocimiento en que se sitúan nuestros doctores, que traen consigo diferencias en la visión de las cosas y en el lenguaje. Santo Tomás considera las realidades espirituales al nivel de la ciencia especulativa y usa un lenguaje ontológico, que expresa la esencia de las cosas. Dice lo que las cosas son en sí mismas. San Juan de la Cruz contempla la realidad espiritual al nivel de la experiencia interior, siguiendo una ciencia directamente práctica en su objetivo y en su lenguaje. Expresa las cosas tal como las siente en la experiencia. Desde su punto de vista, la renuncia a toda actividad y a sí mismo hasta la nada, hasta el vacío completo, es la condición necesaria para recibir al Todo divino en el que reside la perfección del hombre. Para él, el no obrar conduce a la actividad más elevada, la de Dios en el hombre por

medio de la fe pura; pero habla de ella a partir de la renuncia por la que hay que atravesar.

En cuanto a santo Tomás, la búsqueda de la perfección que él propone y que culmina en la actividad contemplativa, incluye, en realidad, una exigencia de desprendimiento que en nada es menor a la de Juan de la Cruz. Se trata, efectivamente, de un desprendimiento radical, que reclama la búsqueda de la bienaventuranza verdadera: ésta no reside ni en las riquezas, ni en los honores, ni en la gloria o el poder, ni en el placer, ni en bien alguno del alma, ciencia o virtud, ni

3. *Les degrés* du *savoir, cap.* VIII. *Oeuvres* complétes, *vol.* IV *(existe* traducción española).
4. I-II, *q. 28, a. 5. Cfr.* Nuestro artículo *La vive flamme d 'amour chez saint Jean de la Croix et saint Thomas d 'Aquin en* la revista «Carmel», 1991, *n.* 4, 10-14.

en ningún bien creado, sino sólo en Dios. Este «sólo en Dios» tiene la misma radicalidad que la «nada» de Juan de la Cruz; pero está situado en la línea de la actividad del hombre y no, en primera instancia, en el sentido del desprendimiento requerido.

Nuestros doctores no se contradicen, pues, si sabemos interpretarlos en profundidad. Eso no impide que sus diferencias manifiesten la existencia de dos modalidades o de dos registros distintos en la percepción y en la expresión de las realidades espirituales que constituyen el objeto de la teología. Podemos llamar a una especulativa y a la otra espiritual, la primera usa un lenguaje ontológico y la otra un lenguaje tomado de la experiencia. En este sentido, se podrá hablar, en el seno de una única teología, de una modalidad especulativa y de una modalidad espiritual, o aún de dos registros, uno especulativo y espiritual el otro.

La Suma teológica y las Confesiones de san Agustín

Podemos realizar una constatación del mismo tipo comparando la Suma Teológica con las Confesiones de san Agustín. Esta obra maestra de la espiritualidad cristiana no es una simple biografía, sino el relato de la acción de Dios en la vida de Agustín, que contiene ya toda su teología. También santo Tomás considera las Confesiones como una fuente doctrinal importante. Con todo, la diferencia salta a los ojos: las

Confesiones tratan la materia teológica, la obra de la gracia de Dios en el hombre, desde una perspectiva, siguiendo unas modalidades y con un lenguaje que están muy alejados de las obras del Doctor Angélico.

Las Confesiones están escritas en primera y segunda persona, como un diálogo entre el «yo» de Agustín y el «Tú» divino. La obra de Tomás está compuesta toda ella en tercera persona, aparte del *Respondeo dicendum*, que es una expresión puramente técnica, de un modo que podemos considerar impersonal y que pretende ser universal. Las Confesiones, por su parte, relatan una experiencia que es, a la vez, única y típica, y la presentan como una historia, dividida por el pasado, el presente y el futuro en la vida de Agustín. Santo Tomás, por la suya, no hace nunca la menor alusión a su experiencia personal; no cabe más que adivinarla bajo el tupido tejido de su argumentación. Es manifiesto que nos encontramos asimismo aquí frente a dos modalidades diferentes de labor teológica, frente a dos registros del ancho teclado de la reflexión cristiana concerniente a las realidades espirituales. Encontramos, de un lado, un pensamiento y un lenguaje radicalmente racionales, que se esfuerzan por expresar las cosas en su esencia; del otro, tenemos un conocimiento y un modo de expresión del orden de la experiencia, característico de una teología espiritual, que expresa las cosas tal como se sienten.

De este modo nos vemos llevados, tras haber sostenido la reintegración de la espiritualidad en la teología, a mantener entre ellas una cierta diferenciación, según una doble modalidad en la consideración de una misma materia, según un doble registro en el seno de una única ciencia teológica. Tal es para nosotros

la condición de una auténtica reconciliación de la teología con la experiencia espiritual.

B. Los rasgos característicos de la teología espiritual

Como conclusión de estas observaciones, podríamos resumir de la manera siguiente los rasgos que caracterizan la doctrina o la teología espiritual, a diferencia de la teología científica o especulativa [5].

1. La doctrina espiritual mantiene *un vínculo esencial con la experiencia espiritual.* Tiene por objeto describirla a través de sus vías y de sus etapas, y tiene como objetivo reproducirla en aquellos que se

comprometen con ella. En virtud de ello lleva claramente la marca de la personalidad de su autor y está particularmente atenta al desarrollo de la historia interior.

2. La doctrina espiritual *compromete necesariamente la afectividad,* pues el progreso en este orden se establece principalmente siguiendo el desarrollo de la caridad. La voluntad y la sensibilidad tienen aquí tanta parte, si no más, que la inteligencia, pues ambas determinan una experiencia que afecta a toda la personalidad. Cabe imaginar un teólogo que posea la fe sin la caridad; no cabe pensar que un espiritual puede ser privado de la caridad sin perder con ello su calidad propia. Añadamos que la verdadera teología reclama, de hecho, la caridad, porque no puede estar verdaderamente sintonizada con su materia sin una cierta connaturalidad que procura precisamente esta virtud.

3. El lenguaje de la espiritualidad emplea un registro distinto al de la teología. *Es más personal a* causa de su vinculación con la experiencia y por su fin práctico. Cada autor tiene su estilo fácilmente reconocible y se expresa por propia iniciativa en primera persona. El espiritual emplea, por lo general, un lenguaje corriente y recurre con profusión a procedimientos estilísticos, como la exhortación, los ejemplos, las imágenes y los símbolos, para ilustrar y convencer, porque el silogismo no le basta. Su modo de expresión se acerca así con frecuencia a ese lenguaje tan concreto de la Escritura.

4. La doctrina espiritual tiende a una cierta sistematización por afán de claridad y coherencia, a fin de obtener una comunicación más amplia. De cara a este objetivo empleará elementos proporcionados por la teología especulativa; pero los ordenará habitualmente de una manera conforme con la experiencia de su autor o de la corriente espiritual en que se inscribe. Eso es lo que explica *la existencia de una multiplicidad de espiritualidades,* de una gran variedad de fami-

5. *Cfr.* el excelente artículo de P. **LABOURDETTE,** *Qu 'est-ce que la théologie spirituelle?,* en R. Th. 92 (1992) 355-372.

lías espirituales, mientras que la teología moral conserva una relativa unidad. *El público* al que se dirige la espiritualidad *será asimismo más restringido,* pues aunque todos los cristianos están, efectivamente, llamados a la perfección de la caridad, existen muchos grados y modalidades en la realización. Gran cantidad de ellos carece, de hecho,

de un afán de progreso espiritual suficiente para interesarse por una doctrina de este orden.

5. La doctrina espiritual tiene *un enfoque directamente práctico;* no se contenta con describir la vida espiritual, con enseñar lo que es la caridad u otra virtud; intenta hacer que sean practicadas. Por eso J. Maritain situó la ciencia espiritual entre la teología de tipo especulativo y el conocimiento emanado de la prudencia, calificándola de ciencia prácticamente práctica [6]. No es tan racional, tan universal, y, en este sentido, tan científica como la primera; mas, a pesar de todo, tiene la suficiente extensión, generalidad y audiencia, organización y certeza, para poder reivindicar el estatuto de ciencia, como lo demuestra, por ejemplo, la privilegiada atención que H. Bergson otorgó a la mística carmelita. Con ello se eleva por encima del conocimiento emanado de la prudencia, que es completamente personal.

No obstante, si bien conviene distinguir estos tres planos: teología, espiritualidad y conocimiento emanado de la prudencia, es preciso evitar separarlos, porque se reúnen en el acto prudencial en el que se produce la acción, que es el objeto de la ciencia moral y en el que se elabora la experiencia que le brinda su alimento, especialmente bajo la forma de conocimiento por connaturalidad. Para permanecer vivas, la teología, la espiritualidad y la prudencia deben mantener entre sí una comunicación constante, una especie de circulación intelectual y cordial, comparable al movimiento de la sangre en el cuerpo humano, en la fuente de nuestros actos 7.

Existen, pues, diferencias importantes entre la teología y la espiritualidad, diferencias que deben ser integradas por la teología espiritual: del lado de la ciencia teológica se da una consideración más especulativa, más abstracta y general, más «objetiva» y ontológica, más científica y técnica; del lado de la teología espiritual, una consideración más práctica y más cercana a la experiencia, más personal y «subjetiva», más particular también, más afectiva y común en su expresión. Sin embargo, no podemos quedarnos en la constatación de estas diferencias. Tal vez nos hagamos una idea demasiado estrecha, demasiado estática de la teología en su racionalidad y del conocimiento espiritual en su diversidad. ¿No habría alguna vía para darles mayor holgura y reunirlas mejor en la profundidad?

6. Cfr. J. MARITAIN, *Los grados del saber,* cap. VIII: San Juan de Cruz, experto en contemplación, París, 1932.

7. *Cfr*. la descripción del método propio de la teología moral en *Las fuentes de la moral cristiana,* Eunsa, Barañáin, 1988, *62-69* (de la versión francesa).

II. La relación entre la teología moral y la espiritualidad en sus fuentes escriturísticas

Quisiéramos mostrar aquí un nuevo aspecto de la relación entre la teología y la espiritualidad. Proviene de la comparación entre la teología y sus fuentes escriturísticas, que han alimentado asimismo la espiritualidad cristiana. De este modo nos situamos en la línea de un retorno a la Palabra de Dios, como a la fuente primera de la teología, especialmente moral, y de la espiritualidad.

A. Comparación entre san Pablo y santo Tomás en el tema de las virtudes

Vamos a tomar el ejemplo de la moral de santo Tomás porque resulta particularmente significativo. El Doctor Angélico es el representante más típico de la teología escolástica en su período creador. Su doctrina proviene prioritariamente de la Escritura, escrutada siempre a partir de su sentido literal. Como maestro de teología, comentó de modo sobresaliente a san Mateo, san Pablo y san Juan, inspirándose ampliamente en los comentarios patrísticos, en los que veía la interpretación autorizada de la Iglesia. Construyó su teología moral partiendo de la llamada a la bienaventuranza y la organizó siguiendo el ordenamiento de las virtudes, en conformidad con sus fuentes cristianas, poniendo al servicio de la doctrina evangélica todo lo que hay de verdadero, de justo y de bueno en la virtud humana (cfr. Flp 4, 8), especialmente según la filosofía griega, explotada asimismo por los Padres.

Aunque durante demasiado tiempo se haya descuidado este aspecto, en la organización de la Secunda pars de la Suma teológica, que es donde mejor ha desplegado su genio, santo Tomás ha dado claramente prioridad a la dimensión espiritual y evangélica de la moral: por el ordenamiento del tratado de la bienaventuranza a la visión de Dios prometida a los corazones puros, en conformidad con las bienaventuranzas de san Mateo, por el primado otorgado a las virtudes teologales, por el papel atribuido a los dones del Espíritu Santo como

perfección de las virtudes, por la precedencia de la Ley nueva, que es una verdadera clave de bóveda en el edificio de la moral, por el papel preponderante de la gracia recibida de los sacramentos. La doctrina moral de santo Tomás merece, pues, perfectamente, ser considerada como una teología espiritual y evangélica.

No obstante, cuando se compara la enseñanza de nuestro Doctor sobre las virtudes, en la exposición magistral de la Suma, con la catequesis apostólica en las cartas de san Pablo, se constata que existe entre estos escritos diferencias bastante importantes, que concuerdan en gran parte con la distinción de las perspectivas que hemos señalado entre la teología y la espiritualidad.

Cinco diferencias

Veamos algunas de estas diferencias. No afectan a la substancia de la doctrina, pero indican modalidades diferentes en la consideración de las virtudes.

1. La exposición de santo Tomás es radicalmente analítica. Estudia cada virtud en particular siguiendo el orden del septenario que ha adoptado, distinguiendo claramente los dos planos de las virtudes teologales y de las virtudes morales. A cada virtud cardinal le liga un número mayor o menor de virtudes anexas, como la religión respecto a la justicia, la sobriedad y la castidad, incluidas en la templanza, etc. Su primera preocupación consiste en distinguir las virtudes entre ellas con ayuda de una definición adecuada.

Nuestro Doctor se ocupa, sin duda, de mostrar, en cuestiones especiales, que las virtudes pueden conectarse entre sí, al modo como las virtudes morales están coordinadas por la prudencia, y el conjunto entero por la caridad, que es la «forma de las virtudes». Sin embargo, la visión analítica vence en él y sugiere la comparación con un tratado de anatomía en el que se estudian por separado los diferentes órganos del cuerpo, siendo, claro está, que funcionan juntos.

Ante esta impresionante síntesis, el espiritual se queda, a pesar de todo, un tanto desconcertado. Aprende, ciertamente, de un modo digno de ser destacado, qué son las virtudes y cuál es su número; pero se pregunta cómo abordarlas en la práctica, cómo adquirirlas y ejercerlas en lo concreto de la vida.

La consideración de san Pablo sobre las virtudes es sintética y concreta. Encontramos, sin duda, en él enumeraciones de virtudes que nuestro espíritu analítico tiene tendencia a separar; pero cuando se mira de cerca, caemos en la cuenta de que están estrechamente agrupadas en torno a la caridad y situadas en un contexto que insiste en la unidad, en la comunión. Este es el caso en la carta a los Romanos (12, 9-13), en la primera a los Corintios (13, 4-7), en la descripción de los frutos del Espíritu de la carta a los Gálatas (5, 22-23). En torno a la caridad se encuentran reunidas estas virtudes de la vida cotidiana: la paciencia, la servicialidad, la bondad, la mansedumbre, el dominio de sí, la alegría de la esperanza en compañía de la fe, la constancia en las pruebas, la asiduidad en la oración, la hospitalidad, etcétera.

Mejor aún, parece que a los ojos del Apóstol, estas diferentes virtudes constituyen las caras y las cualidades de la única caridad difundida en los corazones por el Espíritu Santo. Podría decirse que la caridad engendra una especie de esfera en la que ella ocupa el centro y las otras virtudes forman los rayos que proceden de ella y conducen hacia ella. La caridad, oculta en lo secreto del corazón, se manifiesta por medio de estas virtudes concretas y ellas, a su vez, la mantienen. Esta presentación corresponde evidentemente a la intención catequética de Pablo.

La caridad aparece, por consiguiente, como una fuerza dinámica y sintética en relación con las virtudes. Y va a proseguir esta obra edificando la Iglesia como

una comunión, organizando en una síntesis activa los diferentes dones y ministerios que componen el Cuerpo de Cristo, como muestran los pasajes anteriores de la carta a los Romanos (12, 4-8) y de la primera carta a los Corintios (cap. 12).

2. La presentación de la moral en santo Tomás es racional y especulativa. No es ciertamente racionalista, en sentido moderno, pues está iluminada por la inteligencia de la fe; mas su objetivo es delimitar la esencia de cada virtud tal como ésta aparece a la mirada de la razón en relación con su objeto, separándola de connotaciones adventicias, de orden sensible o imaginario, que la acompañan en la experiencia corriente. Eso es lo que expresa la definición de cada virtud; ésta servirá de base para el estudio de sus condiciones de acción y sus relaciones con las otras virtudes. El Doctor Angélico sabe perfectamente, sin duda, que la moral tiene por naturaleza un fin práctico; pero nosotros podemos

decir que la mirada que proyecta sobre ella es de tipo especulativo, buscando ante todo expresar lo que es. Esto es confirmado por su lenguaje abstracto y técnico. Esta era la condición para hacer acceder la doctrina moral a un nivel científico.

En vistas a ello, santo Tomás realizará una distinción clara entre *el plano de las virtudes teologales,* sobrenaturales e infusas, *y el plano de las virtudes morales,* que el hombre puede adquirir mediante su esfuerzo y del que los filósofos, como Aristóteles, Andrónico de Rodas o Cicerón, nos proporcionan listas y estudios que serán explotados por nuestro Doctor.

En san Pablo, el punto de vista es directamente práctico, a la manera de la predicación y de la catequesis apostólica. Adopta exactamente la forma de la exhortación o de la *«paráclesis»,* según el término «parakaleö», que introduce regularmente la enseñanza moral en las cartas de los apóstoles. No se trata de una simple exhortación parenética, como se ha dicho con excesiva frecuencia. La paráclesis compromete la autoridad apostólica e inculca una doctrina moral que forma a menudo una pequeña síntesis de orden catequético. Los textos revelan un esmerado trabajo de redacción encaminado a presentar la doctrina en fórmulas concisas y de una manera bastante completa, a fin de garantizar la fidelidad de la transmisión oral y de facilitar la meditación. Se puede detectar en él un esfuerzo por formular de la doctrina moral paralelo a la formación del Credo, pero con una finalidad directamente práctica.

Aunque las exposiciones de san Pablo sobre las virtudes tengan una forma mucho menos elaborada que la que aparece en la teología escolástica, contienen, no obstante, –y santo Tomás sería el primero en reconocerlo— toda la plenitud de la sabiduría según el Espíritu, que procede del carisma de los apóstoles, superior al de los doctores y a toda ciencia humana. La enseñanza de Pablo procede, en efecto, de la inteligencia reveladora de los designios de Dios.

3. Señalaremos, en particular, que la visión de san Pablo está tan fuertemente centrada en *la fe y en la caridad* que éstas *comunican su dimensión teologal a las otras virtudes.* Se puede decir que la «teologizan». Tomemos el caso, por ejemplo, de la humildad y la obediencia en el himno de la carta a los Filipenses, que Pablo eligió para manifestar la grandeza del amor de Cristo en el misterio de la Cruz. Efectivamente, que el Hijo de Dios se hiciera humilde y obediente hasta

la Cruz causa estupefacción y manifiesta un amor que supera todas nuestras medidas, un amor que es propiamente divino. La humildad y la obediencia, como las formas de este amor en el alma de Cristo, reciben una dimensión que podemos llamar teologal. Por medio de ellas realiza Cristo su obra de salvación; en ellas nos revela y nos comunica su amor.

Santo Tomas no se equivoca ciertamente, desde su punto de vista analítico, cuando sitúa la humildad y la obediencia entre las virtudes morales y humanas; mas eso le conduce a definirlas al margen de las teologales: la humildad quita el obstáculo del orgullo, la obediencia se opone al amor propio sometiéndose al precepto. Sin embargo, estas virtudes pueden preparar el camino a la caridad y acercarse a ella; pero continúan en un nivel inferior, lo que no permite, a nuestro parecer, dar entera cuenta de aquello en que se convierten cuando son captadas por la caridad de Cristo y verdaderamente transformadas en virtudes divinas. Nuestro Doctor estudia y compara las virtudes en su distinción, a los ojos de la razón; el Apóstol las mira y las nombra en su unión, según la percepción que de ellas da la inteligencia del corazón.

Es preciso reconocer, además, que, en virtud de su empleo de las listas elaboradas por Cicerón para clasificar las virtudes, santo Tomás no puede otorgar sino un espacio aparentemente muy modesto a la humildad, ligada a la templanza por mediación de la modestia (II-II, q. 161), y a la obediencia, vinculada a la justicia por medio de la observancia (q. 104).

La obediencia y la humildad, ligadas así a la caridad de Cristo, como las presenta san Pablo, pueden ser consideradas como virtudes específicamente cristianas; ambas ponen los fundamentos mismos de la vida espiritual. La enseñanza de santo Tomás sobre estas virtudes nos ayuda a analizarlas y a percibir el lado humano; pero se quedaría incompleta y no podría dar sus frutos si no nos condujera de nuevo a la doctrina del Apóstol, como a una plenitud espiritual.

4. Aparece *una cuarta diferencia* entre la perspectiva especulativa y analítica de santo Tomás y la de san Pablo, práctica, experimental y sintética, cuando se considera *el papel y el relieve otorgados a ciertas virtudes.* Las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales –prudencia, justicia, fortaleza y templanza, citadas ya en el libro de la Sabiduría (8, 7) - dominan la construcción de Tomás y se imponen sin contestación. Según Pablo, la fe, la esperanza y la caridad ocupan también la cabeza de las virtudes, pero traen al primer plano otras virtudes que no son las

cardinales, que no son citadas como tales, lo que pondrá en dificultades algunas veces a Tomás.

Este es, evidentemente, el caso de la humildad y la obediencia, de las que acabamos de hablar. Mencionaremos también *la paciencia* o longanimidad, que acompaña regularmente a la caridad en las descripciones de san Pablo. Es la primera cualidad mencionada en la primera carta a los Corintios: «La caridad es paciente...» (1 Co 13, 4). La paciencia adopta la doble forma de la «hypomone»: es la caridad que lo soporta todo y se mantiene firme en las pruebas, especialmente durante la persecución; y de la «makrothumia»: la constancia o la resistencia de la caridad. La paciencia, como virtud de la duración, ejerce una influencia general en la vida espiritual, pues ninguna virtud puede desarrollarse y madurar sin ella. Podemos decir de nuevo que esta virtud adquiere aquí una dimensión teologal, ya que es una participación en la paciencia de Cristo y en la paciencia misma de Dios, como explicará más tarde Tertuliano en su tratado *De la paciencia.*

Por su parte, santo Tomás considerará la paciencia, tras los pasos de Cicerón, como una parte de la virtud de la fortaleza, junto con la confianza y la perseverancia, que tiene por objeto apartar la tristeza, en general (II-II, q. 136). Sin embargo, añadirá, inspirándose en el *De patientia* de san Agustín, que no se puede tener la virtud de la paciencia sin la caridad, según la indicación de 1 Co 13, 4 precisamente, puesto que la caridad es paciente.

Un caso particularmente revelador es el de *la vigilancia,* que representa para san Pablo una virtud absolutamente característica del cristiano. Esta orienta su vida hacia la venida de Cristo como hacia el día que está a punto de levantarse y preside el combate espiritual contra las tinieblas: «Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese Día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día... Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios» (1 Ts 5, 4-6). «Es hora de salir del sueño... La noche está avanzada, el día ha llegado. Dejemos las obras de las tinieblas y revistámonos las armas de la luz... Revestíos del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer las codicias» (Rm 13, 11-14). Así entendida, la vigilancia designa una actitud de vigilancia y de esperanza, que se comunica al conjunto de las virtudes. Manifiesta en concreto la nueva dimensión histórica que introduce la fe en Cristo y muestra la orientación escatológica de la moral de san Pablo. La vigilancia, vuelta hacia la luz de Cristo, hacia el Maestro, hacia el

Esposo que va a venir, adquiere también una dimensión teologal y un alcance general. Entendida de este modo, la vigilancia desempeñará un gran papel en la vida espiritual, especialmente en unión con la oración, y se expresará, por ejemplo, en vísperas y en completas. Se convertirá en la virtud característica del tiempo de Adviento.

Santo Tomás no parece haberse dado cuenta de la importancia que tiene la vigilancia en la catequesis de san Pablo. Como no la encuentra en la lista de las virtudes de que dispone, la identifica con la solicitud, como una prontitud del alma para proceder a lo que hay que hacer; de esta manera, forma parte de la virtud de la prudencia (1I-II, q. 49, a. 9). La definición no es falsa, pues la vigilancia consiste en esta atención activa que hace a la prudencia diligente; mas en un contexto tomado de la filosofla, no incluye esta tensión ferviente de la mirada y del corazón hacia la venida del Señor, que procura a la virtud paulina un carácter tan personal y tan luminoso.

5. Anotemos una última diferencia importante. La óptica más concreta y sintética de san Pablo le permite manifestar mejor en sus exposiciones *el vínculo del obrar cristiano y de las virtudes con la persona de Cristo. Su* catequesis moral incluye siempre la indicación de la relación con Cristo y de nuestra integración en su Cuerpo, que es la Iglesia. Nos inculca con insistencia y de muchas maneras que nuestra vida es una vida en Cristo, con Cristo. Si sabemos leer estos textos sin fragmentarlos, no tendremos dificultades para concluir que cada una de las virtudes que rodean a la caridad tiene su raíz en el amor de Cristo y toma su modelo en «los mismos sentimientos que Cristo Jesús» (F1p 2, 5).

Lo mismo ocurrirá *respecto al Espíritu Santo,* el dispensador de los dones espirituales y, de modo absolutamente especial, de la caridad, con las virtudes que ella engendra (cfr. 1 Co 13). Las virtudes pueden ser múltiples; sin embargo, para Pablo, es un único y mismo Espíritu el que las obra en nosotros, como los otros dones, comenzando por la fe en que «Jesús es Señor» (1 Co 12, 1-11).

La perspectiva analítica de Tomás le impide manifestar con la misma claridad estos vínculos. Está obligado a estudiar por separado, de una parte, el obrar humano y las virtudes, en las Secunda pars, y, de otra, a Cristo, en la Tertia pars. El que está familiarizado con la Suma Teológica sabe perfectamente que el estudio de Cristo, como la Vía del retomo del hombre a Dios, confiere una dimensión cristológica a toda la

obra y, en particular, a la moral con sus virtudes y con los dones del Espíritu, que actualizan la gracia de la Ley nueva. Con todo, para darse cuenta, hace falta una mirada experta, bastante ancha para conservar siempre a la vista el plano completo de la Suma, y bastante penetrante también para apreciar en el estudio de cada virtud la parte de experiencia cristiana introducida en ella, como en la cuestión consagrada al martirio, acto supremo de la virtud de la fortaleza (II-II, q. 124).

La comparación entre san Pablo y santo Tomás que acabamos de establecer, y que podríamos proseguir, no tiene como finalidad, claro está, criticar al Doctor Angélico, sino manifestar la diferencia que existe entre el modo de considerar de la teología científica y el de la catequesis apostólica en lo concerniente a las virtudes, en relación con el problema de la conjunción entre la teología y la espiritualidad. Esta investigación nos permite, al mismo tiempo, mostrar que la enseñanza de san Pablo, relegado por demasiados moralistas al género menor de la parénesis, puede sostener perfectamente la comparación con la teología más exigente y vencer incluso en la relación con la experiencia y la práctica.

Diferencias y complementariedad entre san Pablo y santo Tomás a nuestro modo de ver

Intentemos realizar un balance de lo que llevamos dicho. La mirada del Doctor Angélico es principalmente especulativa, aun cuando su intención sea práctica; su método es sobre todo analítico, aunque sepa indicar las conexiones y posee el genio de la síntesis; su concepción de las cosas es primeramente racional, aunque esté dotado de una inteligencia intuitiva y sepa poner de relieve el conocimiento por connaturalidad. Su lenguaje, por último, es relativamente abstracto, desprovisto de connotaciones sensibles e imaginativas; posee una factura técnica y es muy conciso, aunque la relación con la experiencia y la referencia a los testigos que la expresan esté siempre presente. En consecuencia, las virtudes, sus relaciones mutuas, con Cristo, con el Espíritu Santo, serán estudiadas por separado, con una breve indicación de las conexiones que las reúnen. Aprenderemos sobre todo qué son las virtudes, cómo se ejercen, cuál es su jerarquía y cuáles sus especies.

La mirada del Apóstol es práctica y espiritual. Su enseñanza es una exhortación y tiene como objetivo directo suscitar la fe, engendrar el ágape y, en él, poner en acción las virtudes que nos conforman con Cristo bajo la moción del Espíritu. Se trata propiamente de una

catequesis cuya consideración es radicalmente sintética, aun cuando entre en cierto detalle respecto a las virtudes y los vicios. Se dirige tanto al corazón como a la inteligencia, y da prioridad a la captación interior de las cosas a partir de la caridad como su centro vital. Su lenguaje permanece concreto, cercano a los ejemplos y a los casos, pero adopta ya un carácter general adaptado a la transmisión en la Iglesia y a la predicación misionera.

Tales diferencias no deben asombrarnos. Son inevitables a causa de los límites de nuestro espíritu y del lenguaje de que disponemos. Son asimismo necesarias para manifestar la fecundidad de la enseñanza apostólica. Al modo del grano evangélico, que produce ciento por uno, la doctrina de san Pablo ha nutrido la predicación de los Padres griegos y latinos, la reflexión de san Agustín y la de santo Tomás y la de tantos otros, espirituales y místicos. Mas nadie ha podido agotar esta semilla.

Por eso, ante esta diversidad, debemos evitar la trampa que representa un método demasiado diferencial que recorta, opone y relativiza. Es mejor buscar la concordancia que hace sobresalir las líneas de fuerza, que nosotros podemos retomar, a nuestra vez, para construir.

Tenemos necesidad de san Pablo para comprender en profundidad la moral de santo Tomás, puesto que es su principal inspirador, a fin de apreciar su dimensión espiritual, su carácter auténticamente evangélico y teologal, para legitimar asimismo el uso que hace de la filosofía griega al servicio de la sabiduría cristiana, apoyado en las indicaciones brindadas por el Apóstol. Este nos muestra igualmente que santo Tomás no es el Evangelio, que no lo ha podido decir todo, porque la realidad espiritual supera todo análisis y cada uno tiene su carisma. La lectura del Apóstol nos ayuda, finalmente, a situar a santo Tomás en el concierto de los doctores y los espirituales, donde él mismo se situó siempre.

Por otra parte, tenemos necesidad del estudio científico de santo Tomás para apreciar hoy la amplitud y la fuerza de la moral de las virtudes y de los dones predicada por san Pablo de modo catequético y olvidada con demasiada facilidad por los teólogos. Tomás, como un maestro experimentado, puede enseñarnos la práctica de la teología, donde se asocian el rigor de la exigencia racional y la penetración de las realidades espirituales que procuran el don de la sabiduría.

El método que nos sugiere esta comparación consiste en un vaivén entre san Pablo y santo Tomás, entre la catequesis portadora de la sabiduría de Dios y la ciencia teológica, inaugurando una especie de ronda espiritual en la que pueden entrar muchos.

En este círculo trazado por la Palabra de Dios, madre tanto de la teología como de la espiritualidad cristiana, también deben tener su sitio los guías modernos de la vida espiritual. Como acabamos de hacerlo con la de santo Tomás, compararemos brevemente la doctrina de estos últimos con la de san Pablo. Este acercamiento es tanto más útil por el hecho de que la espiritualidad católica ha sufrido a causa del distanciamiento en relación con la Escritura que siguió a la crisis de la Reforma. Para constatarlo, basta con comparar las obras de los autores espirituales modernos con las de los Padres en cuanto a citas bíblicas y a la cantidad de comentarios. Tanto en espiritualidad como en teología, se revela necesario un retorno a las fuentes escriturísticas.

B. Comparación entre san Pablo y los autores espirituales

Las convergencias

La catequesis de san Pablo está, ciertamente, más cerca de la doctrina espiritual que de la teología especulativa por numerosos motivos. El Apóstol está en contacto directo con la experiencia de la vida de fe y le da en ocasiones una expresión muy personal: «Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2, 20). Pablo experimenta fuertemente lo que enseña porque lo vive. Su catequesis, centrada en el ágape, compromete profundamente la afectividad. El primado de la caridad no es para Pablo una teoría, sino un principio de vida, que actúa tanto en los casos concretos de las relaciones fraternas, como en el impulso espiritual hacia Cristo. Pablo está igualmente atento a las etapas de la vida interior, a la diferencia entre los psíquicos y los espirituales (1 Co 2, 14), entre Ios niños pequeños y los adultos en Cristo (1 Co 3, 1), entre los débiles y los perfectos (Rm 15, 1).

Al igual que la doctrina de nuestros autores espirituales, la catequesis paulina puede situarse entre el conocimiento emanado de la prudencia, puesto en práctica en el examen de los casos de conciencia, y una teología de nivel científico. En cuanto «paráclesis», su objetivo es práctico, como muestran las fórmulas directas y entusiastas que emplea.

No obstante, su doctrina sobre las virtudes ha sido objeto de una elaboración más profunda de lo que cabría pensar, para adaptarla a las necesidades de una predicación que debía llegar tanto a los griegos como a los judíos, sin olvidar a la gente sin cultura, y obtener de este modo un alcance universal permaneciendo concreta al mismo tiempo.

Las diferencias

A pesar de todo, también aquí, descubrimos algunas diferencias. Las espiritualidades modernas están marcadas por el personalismo del Renacimiento, que concentra la atención en el sujeto humano, en sus estados anímicos, en la descripción de los movimientos de su vida interior en su camino hacia Dios. Esta orientación subjetiva explica la multiplicación de las espiritualidades y es consecuencia de la diversidad de las experiencias.

Por su lado, la enseñanza de san Pablo está concentrada, en su espíritu y en su corazón, sobre el misterio de Cristo a predicar, a hacer vivir y a contemplar. El compromiso personal de Pablo, en lo que podemos llamar su pasión apostólica, es extremo, pero está como absorbido por el mensaje a transmitir. Su doctrina sobre la vida en Cristo es objetiva, lo mismo que el anuncio de la Pasión y de la Resurrección, alcanzando al mismo tiempo profundamente a las personas; esta doctrina adquiere, en virtud de ello, una universalidad que supera las espiritualidades y las teologías en su particularidad, y concierne a toda la Iglesia; obtiene incluso un alcance extraeclesial por su objeto: el Evangelio de Cristo destinado a todas las naciones, a todas las culturas y a todos los tiempos.

San Pablo, agente de la unidad entre teología y espiritualidad

Un rasgo característico de la doctrina espiritual de san Pablo es poseer un poderoso sentido de la unidad a través de la conciencia aguda de la diversidad, como entre judíos y griegos, esclavos y hombres libres, así como entre los dones, los ministerios y las vocaciones. El principio superior de esta unidad es precisamente el Espíritu Santo, generador y maestro de la vida espiritual.

Así, nos sentimos autorizados a pensar que el retorno a san Pablo y a su catequesis, tanto por parte de los espirituales como de los teólogos, constituye el modo necesario para recobrar la unidad perdida, para devolver a la teología su aliento espiritual y a la espiritualidad su vigor teológico, para restituir asimismo a las diferentes espiritualidades y

escuelas teológicas ese sentido de la unidad y de la concordancia que las volverá fructuosas para todo el cuerpo de la Iglesia.

C. El sermón del Señor y la teología

Concluiremos nuestra investigación sobre 1as modalidades y los registros de la teología tomando como último punto de comparación el Sermón de la montaña, que nos transmite, bajo la forma de la catequesis primitiva, la enseñanza misma del Señor. La diferencia con respecto a la teología de tipo especulativo está aquí aún más pronunciada que en el caso de san Pablo.

El Sermón nos sitúa en el punto más cercano a la predicación de Cristo y manifiesta claramente su carácter concreto, su riqueza en imágenes, y su arraigo en la experiencia cotidiana, de donde toma sus ejemplos: la sal, la lámpara del hogar, la palabra de cólera, el bofetón en la mejilla, la amenaza del juicio, la oración en la plaza pública, la paja y la viga, etc. El lenguaje se une a la acción en su singularidad por el ejemplo sorprendente que propone, y se sitúa en el extremo opuesto al lenguaje teórico y técnico de la teología. El Sermón ni siquiera nombra las virtudes, cosa que san Pablo sí hace; las muestra a través de sus actos y de un modo personal: ve primero a reconciliarte con tu hermano, y después presenta tu ofrenda; si tu ojo derecho es para ti ocasión de pecado, arráncalo; que vuestro lenguaje sea sí, sí, no, no; mirad los pájaros del cielo, ni siembran ni siegan; amad a vuestros enemigos, orad por los que os persiguen; no juzguéis, a fin de no ser juzgados, etcétera.

Se constata, sin embargo, que a este nivel se realiza ya lo que podríamos llamar una universalización concreta: Vosotros sois la sal de la tierra..., la luz del mundo...; a quien te pide, dale. Mejor aún, podemos detectar aquí un proceso de espiritualización típico de la Escritura, que explotará más tarde la liturgia: las cosas sensibles están aquí en conexión profunda con las realidades espirituales que significan, con una mayor riqueza de connotaciones que cualquier otro lenguaje. La sal tiene el sabor de la sabiduría, la lámpara tiene la claridad de la luz interior, la mejilla puesta expresa mejor que ninguna palabra la fuerza del perdón, la relación con el prójimo está directamente religada a Dios por la caridad: si perdonáis a los hombres sus faltas, vuestro Padre celestial os perdonará también...

Este carácter concreto de una doctrina, que posee la autoridad de Cristo y nos alcanza en lo más cercano a nuestra experiencia activa, confiere al Sermón una fuerza espiritual superior a toda reflexión teológica y lo convierte en una de las principales fuentes de las renovaciones de la vida evangélica en la Iglesia. Mas, al mismo tiempo, esos teóricos que son tanto los teólogos, como, por otra parte, los exégetas, y, en suma, cada uno de nosotros, se encuentran en dificultades cuando intentan transcribir en principios universales y en fórmulas generales la enseñanza evangélica: ¿hace falta presentar siempre la otra mejilla? ¿Hay que dar siempre a quien nos pide? ¿Nunca se puede hacer frente al malo?

El moralista se puede sentir así tentado a renunciar a traducir el Sermón a su lengua erudita e incluso, sin decirlo demasiado, llegar a mirar desde arriba una enseñanza que no sabe hablar el lenguaje de la estricta razón, riguroso, categórico, universal. De hecho, carecemos con excesiva frecuencia de la penetración de mirada y de la agilidad mental necesarias para seguir la línea trazada por el Evangelio y para saber expresarla en debida forma. Eso es, no obstante, lo que logró la teología de los Padres y la de los grandes escolásticos. Un estudio de sus comentarios a la Escritura, al Sermón entre otros, nos permitiría ver cómo han elaborado una teología a partir del Evangelio, cuál fue la fecundidad de su interpretación y cuáles sus límites. La Palabra de Cristo es, en efecto, suficientemente rica para engendrar obras teológicas y espirituales múltiples, asegurando su convergencia, sin quedar agotada nunca.

Esta breve consideración respecto al Sermón del Señor nos conduce a nuestra conclusión; la confirma y la completa. Para devolver a la teología su dimensión espiritual, debemos reinstaurar una especie de vaivén continuo o de circulación entre los diferentes niveles y registros de la ciencia sagrada. La fuente principal reside en la Palabra de Dios, en la catequesis evangélica y apostólica; el movimiento prosigue al nivel de la experiencia, en el registro de la doctrina espiritual, para alcanzar, finalmente, el plano de la teología de tipo especulativo; pero desde la reflexión, es preciso volver, a continuación, hacia la Palabra de Dios y hacia la acción que esta reclama, donde la teología encuentra su mantillo.

III. ¿Una definición de la teología espiritual?

En conclusión, ¿daremos una definición de la teología espiritual?

Estrictamente hablando, no deberíamos hacerlo, pues, como ha mostrado santo Tomás (I, q. 1, a. 3), la teología está tan profundamente unificada por la luz de Dios, de la que ella participa, que no podemos distinguir en su seno ciencias suficientemente diferentes como para merecer una definición particular. Por eso ni santo Tomás, ni los Padres, se preocuparon, por ejemplo, de definir la teología moral. Además, toda la teología poseía, a sus ojos, una dimensión y un interés espirituales; recortar en ella una espiritualidad les hubiera parecido tan poco sensato como querer quitar el alma del cuerpo.

Sin embargo, no tenemos que ser puristas. Debemos saber tomar en consideración las necesidades de una situación dada, la de una teología que sufre aún de una ruptura que debemos esforzarnos por remediar trabajando de cara a conseguir una reunificación progresiva. Para utilidad de la enseñanza y de la investigación, manteniendo al mismo tiempo nuestra visión unificadora, propondremos, pues, esta definición de la teología espiritual: es una parte de la teología en su dimensión moral (ordenada en torno a las virtudes y a los dones), que estudia de manera más especial la vida espiritual en su experiencia, en sus condiciones y su progreso, a fin de promoverla de modo práctico. Se basa, en primer lugar, en la catequesis apostólica; en los autores espirituales y los místicos, a continuación; y se mantiene en estrecha conexión con la consideración más teórica y más general de la teología especulativa, estableciendo así una circulación del pensamiento y de la experiencia, que crea una unidad viva entre los diferentes registros de la sabiduría teológica.

BIBLIOGRAFÍA

San Juan de la Cruz, *Carmel,* 1991/4, n. 63.

Labourdette, M.M., *La foi théologale et la connaissance mystique selon S. Jean de la Croix,* RTh 41 (1936) 93-629; 42 (1937) 16-57; 191-229.

Idem, *Qu 'est-ce que la théologie spirituelle?,* RTh 92 (1992) 355-372.

P. Marie-Eugéne, *Je veux voir Dieu,* Venasque, 1963[3].

Maritain, J., *Les degrés du savoir,* París, 1932 (existe traducción española).

Pinckaers, *S., La renovación de la moral,* Verbo Divino, 1971.1. La renovación de la moral y sus problemas.

III

LAS FUENTES DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Si se entiende como fuentes de la espiritualidad todos los autores y las corrientes que han contribuido a alimentar esta ciencia, es preciso decir que son innumerables, desde la época de los Padres hasta nuestros días. De hecho, no obstante, la referencia principal se dirige hoy en día, de manera muy frecuente, a los autores de la época moderna, en los que la espiritualidad se ha constituido como disciplina distinta de la moral: los místicos del Carmelo, san Ignacio de Loyola, san Francisco de Sales, la escuela francesa con Bérulle, y los representantes de otras escuelas que se han formado sobre el mismo modelo. Son ellos, por lo general, quienes brindarán los modelos, los métodos y los criterios para dirigir la vida espiritual.

Por nuestra parte, hemos optado por consagrar este capítulo a la Escritura, como la fuente primera y principal de toda espiritualidad y teología cristiana. En teoría, todo el mundo admitirá, ciertamente, el primado de la Sagrada Escritura en materia de espiritualidad; mas, en la práctica, podemos constatar que las diferentes corrientes espirituales han padecido, en el curso de los últimos siglos, las restricciones impuestas, tras el concilio de Trento, en el empleo de la Escritura y han tenido que nutrirse más bien de una tradición propia, derivada.

Actualmente se nos ha devuelto, y se nos recomienda vivamente, el acceso a la Biblia. Para recuperar una afirmación del Concilio, la Escritura debe convertirse de nuevo en el alma tanto de la espiritualidad como de la teología. Con todo, la tarea está aún delante de nosotros e incluye importantes dificultades. En especial nos hace falta aprender de nuevo a leer la Escritura de manera que extraigamos de ella la substancia espiritual alimenticia.

Expondremos, en primer lugar, cuáles son los principales textos de la Escritura destinados a alimentar la vida espiritual. A continuación, abordaremos la cuestión de una lectura espiritual de la Escritura.

I. Los pasajes de la Escritura más directamenmte ordenados a la vida espiritual

Toda la Escritura, a través de su doctrina y de su historia, nos brinda la materia prima de la espiritualidad cristiana. Sin embargo, como en todo cuerpo bien organizado, los libros de la Biblia tienen funciones diferentes. Así, Ios salmos y el Padre nuestro sirven de un modo particular para la oración; en ellos se concentra el conjunto de la Palabra de Dios sobre el modo de la oración. De modo semejante, la Escritura brinda a la espiritualidad libros y pasajes que le corresponden de un modo especial. Son éstos, en el Antiguo Testamento, los libros sapienciales, que enseñan las vías de la sabiduría de una manera frecuentemente muy concreta. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, la doctrina espiritual tendrá como centro el Sermón de la montaña, que nos presenta a Cristo como el Maestro de la justicia y de la Sabiduría; vendrá, a continuación, la catequesis apostólica.

Estos pasajes no son los únicos, pues las espiritualidad cristiana se nutre también de los libros históricos y proféticos; pero los que hemos indicado son los textos más directamente adecuados a la formación y al desarrollo de la vida espiritual. Vamos a pasarles revista brevemente.

1. Los libros sapienciales

Los libros sapienciales ocupan un espacio considerable en la Escritura. Es el grupo que cuenta con más páginas en nuestras Biblias. De eso cabe inferir que representan una dimensión esencial de la vida religiosa. Son el libro de Job, Proverbios, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría, a los que se añaden el Cantar de los cantares y cierto número de salmos. La enseñanza de estas obras es de una gran variedad. Incluye preceptos y recomendaciones de sentido común, que pueden parecer en ocasiones muy prosaicas. Se trata de pequeños resúmenes condensados de la sabiduría, que revelan su sabor a aquellos que los ponen en práctica. Nos enseñan a remontar nuestras primeras reacciones y a reflexionar para descubrir las vías de una prudencia generosa en las más variadas situaciones de la vida, en familia o fuera de ella, con los amigos y con

los enemigos, los pobres y los ricos, junto a los enfermos y a los ancianos, ante las pruebas y la muerte. Nos ejercen en el discernimiento y nos enseñan a mirarlo todo a la luz de la sabiduría de Dios, que comienza por el temor reverencia], y nos hace asistir a su escuela como discípulos. Estos escritos nos cogen al nivel de la experiencia cotidiana y nos van introduciendo poco a poco en el vasto conjunto de la doctrina sapiencial de que ellos forman parte, que culminará en la revelación de la Sabiduría creadora, personificada, como en Proverbios (cap. 8), en el Eclesiástico (cap. 24) y en el libro de la Sabiduría.

Estos textos serán recogidos en el Nuevo Testamento: desde las observaciones para la vida cotidiana de que está llena, por ejemplo, la carta de Santiago, hasta las más elevadas consideraciones que servirán a san Pablo y a san Juan para presentar a Cristo como la Sabiduría (1 Co 1, 24 ss; Col 1, 16-17) y como el Verbo de Dios (Prólogo de san Juan).

Los libros sapienciales ocupan un lugar importante en la liturgia cristiana y son presentados de modo regular a la meditación de los fieles en la predicación de los Padres. Citemos también los salmos cuya recitación era semanal en la antigua disposición del oficio, y su comentario por san Agustín, que constituye una verdadera suma de la vida espiritual. Está asimismo el libro de Job, tan patético en su confrontación con el problema del mal, que sirvió de base a san Gregorio Magno, el maestro espiritual de la Edad Media, para elaborar su doctrina, tan repleta de experiencia cristiana y humana. Por último, el Cantar de los cantares se convirtió en el libro predilecto de los místicos hasta nuestros días.

En la lectura cristiana, que renovaba su enseñanza aplicándola a Cristo y a la vida de los creyentes, los libros sapienciales se han presentado como una fuente fecunda y un alimento selecto para la vida espiritual. No deberíamos descuidar su lectura, porque, en un mundo en que el predominio de la técnica concentra la atención del hombre en las actividades exteriores, del orden de los medios, y nos hace correr el riesgo de desatender la búsqueda de los fines que dan sentido a la vida, suscitan el amor y forman el espíritu con el corazón, en este mundo –decíamos– tenemos una necesidad especial de la sabiduría que dispensan estos libros.

2. El Sermón del Señor: la catequesis evangélica

El Sermón pronunciado por el Señor en la montaña ocupa un lugar de primer orden entre las fuentes de la espiritualidad cristiana. A través de la historia de la Iglesia ha manifestado una fecundidad inagotable. Es un texto capital de la catequesis primitiva y una cumbre en la enseñanza bíblica de la sabiduría.

El Sermón, que forma el primero de los cinco grandes discursos que estructuran la obra de san Mateo, constituye la primera exposición de la catequesis moral del tiempo de los apóstoles y es el que goza de más autoridad. Reúne de manera ordenada la enseñanza de Jesús sobre la justicia encaminada a formar la Ley nueva, como fue llamada más tarde. Está dotado de la misma autoridad de Jesús, que se manifiesta con vigor en la fórmula: «se os ha dicho, pero yo os digo», que sorprende a la muchedumbre de Ios oyentes. Frente a la Ley de Moisés, a la que «da cumplimiento», el Sermón nos propone la «Ley de Cristo» como la carta magna de la vida cristiana, como la constitución fundamental del nuevo pueblo de Dios reunido por Jesús. Así fue como lo comprendió san Agustín. El Sermón del Señor, dice, contiene «todos los preceptos apropiados para guiar la vida cristiana» (Explicación del Sermón, I, 1). Tras sus huellas, santo Tomás convertirá el Sermón en el texto mismo de la Ley evangélica.

Al mismo tiempo, el Sermón nos presenta a Jesús como el Maestro de la Sabiduría, como el nuevo Salomón, según sus mismas palabras: «aquí hay mucho más que Salomón» (Mt 12, 42); nos enseña y pone al alcance de todos lasvías, trazadas en los corazones, que conducen al Reino de los cielos. Bajo esta forma se representa santo Tomás al Cristo de las bienaventuranzas: sólo él nos proporciona la respuesta plena a la cuestión de la felicidad que los filósofos han buscado en vano.

Cabe decir también que el Sermón constituye la Regla principal para todas las órdenes e institutos que se proponen vivir según el evangelio. Antes de la regla de san Basilio, de san Benito, de san Agustín, de san Francisco... está el Sermón del Señor, que constituye el principio evangélico en la idea misma de estos legisladores religiosos. Según una expresión puesta de moda por el Concilio, el Sermón expresa en plenitud el carisma del primer Fundador, aquel que inspiró a todos los demás y les comunicó su sabiduría y sus dones espirituales.

El Sermón no debe ser considerado de modo aislado, ni dividido en fragmentos. Forma un todo esmeradamente dispuesto y forma parte integrante del Evangelio, que lo pone en relación con el conjunto de la

Escritura, especialmente a través de los pasajes morales y sapienciales. De este modo, podemos profundizar en su doctrina considerando, por ejemplo, cómo se realizan las bienaventuranzas en la vida y en la pasión de Cristo. Podemos buscar también sus múltiples raíces en el Antiguo Testamento, entre las muchas bienaventuranzas que encontramos en él, como la apertura del salterio: «Dichoso el hombre... que se complace en la ley del Señor y medita su ley, día y noche». Considerando el Sermón como un conjunto orgánico es como podremos percibir también el ritmo vital y las pulsaciones que lo animan.

Insistiremos de modo particular en la transformación que opera el Sermón en la concepción misma de la ley moral. Para retomar las palabras de H. Bergson, se distingue claramente en él el paso de una moral estática a una moral dinámica, de una moral material y restrictiva en sus preceptos a una moral espiritual por el impulso de la caridad que la inspira.

Esto es lo que explica santo Tomás con su lenguaje teológico. Mientras que la Ley de Moisés tiene principalmente como función regular las acciones exteriores a través de sus mandamientos y prohibiciones, el Sermón tiene por objeto dirigir las acciones interiores del hombre, los movimientos del pensamiento y del corazón, que son las raíces de nuestras acciones y se desarrollan gracias a las virtudes, empezando por las virtudes teologales. El Sermón constituye, efectivamente, la materia directa de la fe en Cristo, y nos propone su enseñanza para convertirnos en discípulos suyos. El alimenta la esperanza mediante la promesa del Reino de Dios expuesta en las bienaventuranzas. El dirige la caridad hacia su perfección, hasta el perdón otorgado a los enemigos, a imitación del Padre celestial. En estas virtudes reside la fuente del dinamismo espiritual. Estamos, pues, delante de una moral del espíritu y del corazón, que rebasa una moral de la ley exterior, necesaria, no obstante, para prepararle el camino. Por eso el Sermón conviene perfectamente como texto de la Ley nueva definida como una ley interior, como la gracia misma del Espíritu Santo obrando a través de la caridad. Comprendido de este modo, el Sermón es espiritual en su substancia. Es la Ley del Espíritu, del mismo modo que es la Ley de Cristo. Nunca ha podido ser reducido, por otra parte, a una interpretación legalista.

Podemos decir estas cosas de una manera más sencilla, comparando el Sermón con la concepción de los escribas y Ios fariseos, de la que se separa. Lo propio de una moral que tiende hacia el legalismo es imponer

un determinado número de obligaciones, observancias y prohibiciones– mínimas, por lo general, o máximas como entre los fariseos, poco importa– dejando entender que tras haber pagado, puede uno detenerse y decir: «iCon esto es suficiente!», considerándose a partir de ese momento como en paz con Dios, como justo. Esa es propiamente la moral estática, inmóvil, en la que el derecho suplanta con frecuencia al espíritu, en vez de estar a su servicio. Le falta el aliento espiritual.

El Sermón realiza aquí una inversión completa. Cuando lo examinamos atentamente nos damos cuenta de que su doctrina es radicalmente dinámica: todos sus preceptos obedecen a una ley de conjunto, que proviene del amor en su movimiento hacia el crecimiento, y que puede ser expresada de este modo: «iVe siempre más allá! Que ningún mal te detenga. Pon tu alegría en dar más, en obrar mejor». Esto es lo que podríamos llamar el principio de la superación, de la libre añadidura, de la gratuidad generosa. Ése es el sentido de preceptos tan expresivos como éstos: «Si alguien te da una bofetada en la mejilla derecha, ponle aún la otra...; si alguien te pide que camines una milla, camina dos con él. A quien te pida, dale...» Con la superación estos preceptos indican también una inversión, una conversión del corazón: el paso del corazón violento al corazón pacífico, que vence el mal con el bien, del corazón detenido en su interés a un corazón generoso, el cambio del corazón «de piedra» en corazón «de carne». Tal es la condición, la fuente misma del progreso espiritual.

Este dinamismo se manifiesta asimismo en los cinco preceptos que dan hondura a la ley de Moisés y reclaman el compromiso personal en favor del prójimo para apartar la cólera, expulsar los deseos adúlteros y hacer reinar la verdad en nuestras palabras. El corazón que pongamos en ello es precisamente esa añadidura que proporciona vida y progreso a las acciones y a las observancias. La transformación culmina en el precepto estremecedor de amar a los enemigos, de orar por los perseguidores, en que culmina el paso decisivo de una concepción estática del prójimo, como aquel que está cerca de nosotros, a una concepción dinámica: se vuelve prójimo aquel a quien nos acercamos, aunque sea el más alejado de nosotros, como el enemigo.

Así comprendido, el Sermón es el instrumento pedagógico de que se sirve el Espíritu para enseñarnos los senderos de la sabiduría, los caminos del Reino de los cielos y para conformarnos con Cristo. ¿No nos traza, en cierto modo, el rostro interior del Señor, que fue el primero en practicar lo que enseña? El Sermón es, por consiguiente, un

verdadero icono de Cristo. El vínculo que mantiene con la gracia del Espíritu Santo nos proporciona, por otra parte, una respuesta a la dificultad principal que detiene a los intérpretes modernos: ¿es practicable esta doctrina? ¿Se dirige a todos los cristianos? ¿No nos pone ante una montaña inaccesible, ante una especie de Himalaya espiritual? La enseñanza de Jesús, entendida como una ley exterior, supera efectivamente las capacidades del común de los hombres, incluida la elite; pero se vuelve perfectamente practicable para los pobres y los humildes, gracias a la fe en Cristo y al don del Espíritu que la acompaña. Antes de ser una ley, el Sermón es, efectivamente, una manifestación y una promesa de lo que el Espíritu quiere llevar a cabo en la vida de Ios fieles; describe su vocación. En este sentido, había dicho muy bien san Agustín: «Quien quiera meditar con piedad y perspicacia el Sermón que pronunció nuestro Señor sobre la montaña... encontrará en él, sin la menor duda, el modelo perfecto de la vida cristiana» (Explicación del Sermón, 1, 1).

3. **La catequesis apostólica o «paráclesis»**

La segunda fuente neotestamentaria de la espiritualidad cristiana es la exhortación apostólica. Se le acostumbra a dar el nombre de «parénesis». Nosotros preferimos llamarla «paráclesis». El término «parénesis» se usa poco, de hecho, en el Nuevo Testamento, sólo en dos ocasiones: en el relato del naufragio de Pablo (Hch 27, 9.22); pero, en el lenguaje de los exegetas, favorece sobre todo la separación entre la moral, con sus imperativos, y la espiritualidad, reducida a un simple dar ánimos.

La palabra «paráclesis» es mucho más frecuente, más vigorosa y más rica. Hemos contado 106 empleos en forma de verbo y una treintena en forma de substantivo en el Nuevo Testamento, constituye en la práctica un término técnico en san Pablo para introducir su enseñanza moral. *Os exhorto, hermanos,* por la misericordia de Dios, a ofrecer vuestros cuerpos como hostia viva, santa y agradable a Dios...» (Rm 12, 1). *Os exhorto, pues,...* a llevar una vida digna de la llamada que habéis recibido» (Ef 4, 1). La volvemos a encontrar en la primera carta de Pedro: «Queridísimos, *os exhorto...* a que os abstengáis de los deseos carnales que hacen la guerra contra el alma» (2, 11). Y, por último, ¿es preciso recordar que san Juan la ha empleado para designar al Espíritu Santo como el Paráclito, el apoyo, el abogado y el consolador?

La paráclesis es una enseñanza moral dada por el Apóstol en forma de exhortación instante en nombre del Señor. A diferencia de la Ley antigua, que se expresa en modo imperativo, como un pedagogo se dirige a niños pequeños, la paráclesis se inscribe en el marco de las relaciones paternas y maternas creadas por la común recepción de la gracia de Cristo: «Como un padre a sus hijos, lo sabéis bien, a cada uno de vosotros os exhortábamos y alentábamos, conjurándoos a que vivieseis de una manera digna de Dios, que os ha llamado a su Reino y gloria» (1 Ts 2, 11-12). Tiene como objetivo principal el progreso en la caridad y en las otras virtudes, lo que reclama la iniciativa y el compromiso personal de cada uno bajo el impulso del Espíritu. Incluye asimismo la idea de consuelo y de apoyo fraternos en el combate espiritual. La paráclesis es el modo característico de la catequesis moral de los tiempos apostólicos. Podemos distinguirla de la enseñanza del Sermón, que pone inmediatamente en práctica la autoridad soberana de Cristo; la paráclesis, sin embargo, es una participación directa otorgada a la misión de los apóstoles en el seno de la Iglesia en formación'.

La «paráclesis» de la carta a los Romanos

Los textos de exhortación apostólica son numerosos e importantes. Manifiestan la preocupación que sentían los apóstoles y las primeras comunidades cristianas por elaborar exposiciones de la moral evangélica suficientemente completas y bien construidas para servir en la instrucción y en la formación de los fieles. En una cultura en que la comunicación de las ideas se realizaba sobre todo de manera oral, era necesario disponer de resúmenes de la doctrina que emplearan fórmulas breves, fáciles de memorizar. Semejante procedimiento de expresión garantizaba mejor la fidelidad de la transmisión, especialmente a través de las asambleas litúrgicas, y convenía a la reflexión personal en vistas a la puesta en práctica.

Los capítulos 12-15, 13 de la carta a los Romanos, pueden ser considerados como modelo del género. Aquí los vamos a presentar brevemente desde el punto de vista de la espiritualidad cristiana, de la que constituyen una fuente de primer orden.

San Pablo nos presenta en ellos la vida cristiana como una liturgia, como un culto espiritual en el que ofrecemos nuestros cuerpos y nuestras personas como hostia agradable a Dios, abandonando la mentalidad del mundo mediante una «metamorfosis» de nuestro espíritu para conocer y hacer la voluntad de Dios, lo que es bueno, lo que le

place, lo que es perfecto. Mediante esta oblación participamos en la vida del Cuerpo de Cristo, la Iglesia, en la que cada uno recibe unos dones y ejerce un ministerio ordenados al bien de todos. Señalemos, entre otros, el don de exhortar, que va a la par con el de enseñar. Percibimos aquí, como en filigrana, la ofrenda del Cuerpo de Cristo en la Pasión y en la Eucaristía, en el origen de la liturgia y, por consiguiente, de la vida cristiana (12, 1-8).

En el corazón de esta acción reside la caridad, el ágape, descrita en un pasaje típico, acompasado, escandido de asonancias, que forman un cuadro compuesto de pequeñas anotaciones convergentes. Permítasenos traducirlo literalmente: «Que vuestra caridad no sea fingida..., viviendo del espíritu, sirviendo al Señor, alegrándoos de la esperanza, pacientes en la prueba, perseverantes en la oración, compartiendo las necesidades de los santos, proporcionando pronta hospitalidad» (12, 9-12).

El pleno desarrollo de la caridad se presenta, a continuación, en una exhortación que recuerda directamente, tanto por el contenido como por su dinamismo, la enseñanza del Sermón de la montaña: «Bendecid a los que os persiguen; ben-

1. H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1958 [2], 74-89.

decid, no maldigáis... Llenos de una misma complacencia para con todos... Sin devolver mal por bien... Vence al mal con el bien» (12, 14-21).

Pablo aplica este principio al dificil problema de la obediencia de los cristianos a la autoridad civil y a su inserción en una sociedad que les persigue. Resuelve el problema en la línea de una sumisión generosa, que procede del amor al prójimo, en la que ve el Apóstol el resumen y la plenitud de la Ley (13, 1-10).

La consideración de esta plenitud suscita la idea de la hora única en que nos encontramos: la proximidad de Cristo, comparable al día que va a levantarse. Este es el momento de permanecer vigilantes y entablar el combate contra las obras de las tinieblas con las armas de la luz.

Bajo la égida de una caridad semejante a la de Cristo examina Pablo, a continuación, la delicada cuestión de la conducta a seguir con los más débiles en lo concerniente al uso de las carnes ofrecidas a los ídolos. Su

respuesta es un modelo para el tratamiento de los casos de conciencia (14, 1; 15, 12).

La conclusión recupera los temas centrales de la carta; revela las notas dominantes de esta enseñanza y de la espiritualidad cristiana primitiva: la paz y la alegría: «Que el Dios de la esperanza os conceda en plenitud en vuestro acto de fe la alegría y la paz, a fin de que sobreabunde en vosotros la esperanza por la virtud del Espíritu Santo» (15, 13).

La riqueza de un texto semejante es inagotable para quien percibe la realidad viva que hay detrás de las palabras. Nos encontramos aquí, incontestablemente frente a una moral dinámica, como en el Sermón. Esta catequesis se convierte en una vigorosa fuente espiritual bajo la acción del Espíritu, de quien es instrumento.

4. La presentación del misterio de Cristo

La catequesis moral no constituye una pieza aislada en las cartas de san Pablo. Mantiene vínculos profundos con la enseñanza del misterio de Cristo, que la precede a menudo y que proporciona a la contemplación cristiana su mejor alimento. Por consiguiente, hay que evitar absolutamente aplicar a los escritos del Apóstol la división tajante entre dogma, moral o parénesis, que hemos conocido.

La paráclesis de la carta a los Romanos procede directamente de la enseñanza sobre la fe en Cristo, la única que justifica; nos enseña cómo obra esta fe por medio de la caridad y cómo da en nosotros sus frutos bajo el impulso del Espíritu, que lleva a cabo nuestra santificación. El himno al Cristo obediente, humillado y glorificado, de la carta a los Filipenses nos introduce en el misterio de la Pasión y tiene como objetivo, al mismo tiempo, inspirarnos «los sentimientos que había en Cristo Jesús», de los que el mismo Pablo da ejemplo en su vida participando en los sufrimientos del Señor y en su resurrección. Por eso puede decir: «Volveos a porfía imitadores míos» (3, 17). En la carta a los Colosenses, Cristo, Imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, primogénito de entre los muertos, es el modelo del Hombre nuevo del que debemos revestirnos y cuyas virtudes describe el cap. 3. En la carta a los Efesios, las bendiciones dirigidas al Padre, a la alabanza de su gloria, asocian a los designios de Dios, que ellas revelan, a aquellos hombres que intentan «imitar a Dios como hijos amados», según la enseñanza de los caps. 4 y 5.

Estos pasajes representan cimas en la contemplación cristiana del misterio de la salvación y son fuentes eminentes para la vida espiritual. Sin embargo, el estudio y la meditación de tales textos no conduciría más que a una especulación estéril, si no se tomara en consideración ni se pusiera en práctica la enseñanza moral que les sigue, si el cristiano no se preocupara de despojarse del hombre viejo con sus obras, para revestirse de «aquel que se encamina hacia el verdadero conocimiento renovándose a imagen de su Creador» (Col 3, 9-10).

La lectura espiritual, como la exégesis por otra parte, debe tomar, pues, cada escrito apostólico en su conjunto, a fin de darle su pleno valor a la catequesis que expone. La cosa se ha vuelto dificil por las divisiones que siguen incrustadas en nuestras cabezas; pero es la condición que impone una lectura fiel y enriquecedora.

Añadamos que, a nuestro modo de ver, la parte contemplativa del Evangelio de san Mateo, que corresponde al Sermón de la montaña, nos la proporciona el relato de la Pasión y de la Resurrección. No se trata de una simple narración de los acontecimientos. El evangelista nos presenta una honda lectura de los mismos hecha a la luz del Espíritu Santo. Nos muestra cómo vio Cristo **las** cosas: como el cumplimiento de la voluntad de su Padre, como la nueva liturgia que él celebra, como la nueva Pascua que él instaura, como la nueva Alianza que él funda e inscribe en los corazones, y, sobre todo, como el testimonio sobre su propia persona, en el sentido de que él es el Hijo de Dios y el Rey de Israel. De este modo, podemos establecer el vínculo entre el Sermón y la Pasión, para considerar cómo se ha realizado en él y cómo actualiza este vínculo nuestra comunión con la vida y el sufrimiento de Cristo.

5. Lista de textos de la catequesis moral

He aquí el elenco de los principales pasajes de catequesis moral que encontramos en los libros del Nuevo Testamento, siguiendo el orden corriente de nuestras Biblias.

1 Corintios: tras el examen de los «casos de conciencia», resueltos principalmente mediante la relación con Cristo, relativos al incesto, al recurso a los tribunales paganos, a la fornicación, etc., los capítulos 12 y 13 exponen los dones del Espíritu entre los que domina la caridad, en su dimensión eclesial, pues ella es quien edifica el Cuerpo de Cristo, la

Iglesia, y en su dimensión personal, pues ella es quien inspira las otras virtudes y carismas.

Gálatas 5: descripción del combate espiritual con las obras de la carne y los frutos del Espíritu, el primero de los cuales es la caridad.

Efesios 4 y 5: exhortación a la unidad en un mismo Cuerpo y un mismo Espíritu, a través del despojo del hombre viejo para revestirse del Hombre nuevo, «creado según Dios en la justicia y la santidad de la verdad».

Filipenses 2, 1-17 y 3, 1-4, 9: exhortación a imitar los sentimientos de Cristo en la humildad y obediencia, y a convertirse en los imitadores de Pablo, tenso en su carrera para ganar el premio del conocimiento de Cristo Jesús.

Colosenses 3, 1-4, 6: exhortación a vivir escondidos en Cristo para revestir el Hombre nuevo, «que se encamina hacia el verdadero conocimiento renovándose a imagen de su Creador».

1 Tesalonicenses 4 y 5: exhortación a la santidad y a la vigilancia en espera del Día del Señor, como hijos de la luz.

Es preciso mencionar aún, en su conjunto:

La carta de Santiago y su enseñanza sapiencial, tan concreta y sabrosa.

La primera carta de Pedro, que es una verdadera joya de la exhortación moral; su enseñanza, ligada a la catequesis bautismal, se acerca frecuentemente a la del Sermón de la montaña y a la de san Pablo.

La primera carta de Juan con sus grandes temas: la luz, el pecado y el mundo, la caridad y la fe.

Señalemos que el «Catecismo de la Iglesia católica» inserta la catequesis apostólica en el marco de su exposición de la Ley nueva (n. 1971).

II. La cuestión de la lectura espiritual de la Escritura

Nos limitaremos aquí a mostrar cómo la lectura espiritual de la Escritura se distingue de la lectura simplemente histórica, no para oponerlas, sino

a fin de ordenarlas y ver cómo podemos sacar provecho de una y de otra.

1. Lectura histórica y lectura «real»

En nuestra opinión, la distinción fundamental estriba en ser dos tipos de lecturas determinadas por dos tipos o dos niveles de verdad. La diferencia tiene su origen en la introducción del método histórico y crítico en la exégesis en el siglo XVII. La lectura histórica se liga directamente a la verdad material del texto, como documento, como hecho del pasado, como «fenómeno» de la historia. Por ejemplo, se investigará si el texto de las bienaventuranzas que poseemos es auténtico, si ha sido redactado por el apóstol Mateo y con qué fuentes y, por último, qué ideas tenía el autor en la cabeza. Se desemboca, finalmente, en la cuestión: ¿nos refiere el texto de las bienaventuranzas las palabras del mismo Jesús? Al realizar semejante investigación, el historiador se debe mantener a distancia de los documentos con objeto de estudiarlos sin prejuicios, objetivamente, sin mezclar en ellos sus ideas o sus sentimientos. Esta lectura nos proporciona una base y una información actualmente indispensables. Pero, ¿basta?

Ésa es la cuestión. Para alimentar una espiritualidad, ¿no es preciso recurrir a otro tipo de lectura?

Hay, efectivamente, otra manera de leer la Escritura, que se sitúa dentro de la lectura histórica, pero va más lejos que ella; apunta a la verdad del contenido que hay tras las palabras que lo envuelven. Se trata de saber no ya lo que ha escrito o pensado Mateo, sino si lo que dice es verdad. Siguiendo con el ejemplo de antes, esta lectura consiste en preguntarse: ¿es verdad que los pobres, o los que lloran, o son perseguidos, son felices y poseerán el Reino, tal como anuncia Cristo?

Ante esa pregunta, que penetra en la substancia del texto y del mensaje que pretende transmitir, el lector no puede ya quedarse a distancia, ni permanecer neutro: debe tomar partido. Ya no está, en realidad, frente a un texto del pasado, sino ante una palabra que se dirige a él en el presente y que le pone en cuestión en su propia vida. Debe responder personalmente, sobre todo cuando está sometido a la prueba de la pobreza y del sufrimiento de los que se habla en el texto. En el caso de las bienaventuranzas, además, la respuesta no puede apenas venir más que de un acto de fe, pues no es en modo alguno evidente, es incluso

contrario a la opinión y al sentido común que los pobres y los perseguidos sean felices. No obstante, esta respuesta creyente es la que va a procurar al lector la experiencia personal de la verdad escondida en la bienaventuranza, por medio de una especie de contacto íntimo con la realidad de vida que ella expresa.

Tal es la verdad que intenta captar lo que nosotros llamaremos una lectura «real» de la Escritura, a diferencia de una lectura simplemente literaria o histórica. La llamamos «real» porque nos hace alcanzar la realidad de fondo que significan las palabras de la Escritura y porque nos procura la experiencia de la verdad de esta enseñanza, que afecta a nuestro mismo ser, cuando la ponemos en práctica

Por otra parte, con santo Tomás, debemos añadir que Dios tiene el poder de dar una determinada significación no sólo a las palabras, sino tanto a la realidad de las cosas como a los acontecimientos de la historia (cfr. I, q. 1, a. 10). Así, en

2. Nuestra distinción es bastante cercana a la de J.H. Newman entre el asentimiento nocional y el asentimiento real, que rige su reflexión en la «Gramática del asentimiento». A diferencia del asentimiento nocional, obtenido mediante un razonamiento lógico, el asentimiento real está ligado a la experiencia y procede de una convergencia de indicios y de argumentos probables que procuran la certeza. He aquí cómo J.H. Walgrave expone la lectura de la Escritura según Newman: «De este continuo contacto con la Biblia es de donde Newman tomó su concepción de la exégesis cristiana. Para él la Sagrada Escritura tiene un doble sentido: un sentido literal, objeto de la exégesis científica, y un sentido espiritual, que no se revela sino a aquel que lee la Biblia con un espíritu religioso. La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios de manera objetiva. Por tanto, es posible estudiar su contenido de manera científica. Pero, al mismo tiempo, es la palabra viva de Dios. Dios, por medio de la inspiración, ha adoptado, en cierto sentido, la palabra histórica de los antiguos escritores para transferirla a la esfera de su presencia eterna Sigue hablando, *hic et nunc*, al creyente que busca en ella Su presencia. Así es como el instinto de la fe nos hace aprehender la realidad viva del Dios Salvador, a través de la palabra que nos dirige por medio de la letra. Esa letra es como un sacramento: el signo visible en el que tiene lugar el encuentro entre el creyente y el Dios de la salvación» (NEWMAN: *Le développement du dogme*, Toumai, *1957, 368).*

el designio de Dios, que es su autor principal, la Pascua judía prefiguraba la Pascua de Cristo. En este caso, la lectura creyente alcanza la realidad profunda de los acontecimientos, que una lectura simplemente histórica no puede más que rozar. Esta aprehensión de la verdad espiritual corresponde exactamente, además, a la intención de los autores sagrados. Los evangelistas no han escrito para contarnos historia o para dar trabajo a los sabios, ni para brindarnos temas de discusión intelectual, sino -y lo dicen explícitamente (Jn 20, 30)- para suscitar en nosotros la fe, para comunicarnos la verdad vivificante contenida en las palabras y en las acciones de Cristo.

He aquí, pues, dos tipos de lectura y dos clases de verdad. De un lado, una verdad formada a base de hechos, de documentos, tomados del flujo de la historia, inscritos en el pasado, que no puede ser alcanzada, en nuestro caso, sin conocer las lenguas antiguas. Del otro, una verdad que se hace presente a cada uno, que se muestra capaz de cambiar la historia de un hombre, de una comunidad, y que puede ser comprendida en todas las lenguas [3].

3. Spinoza ya había hecho esta distinción al establecer los principios del método histórico. Escribe: «Nos ocupamos aquí del sentido de los textos y no de su verdad». Con el sentido de los textos designaba la verdad histórica, que él distinguía de la verdad del contenido, que,-para él, seguía siendo de la competencia de la sola razón. Con este objeto, muestra especialmente cómo el conocimiento del hebreo es necesario para interpretar hasta el Nuevo Testamento *(cfr.* Tractatus theologicus-politicus, cap. VII). No obstante, está claro que el hebreo, por muy útil que pueda ser, no es indispensable para comprender que los pobres puedan ser felices. Aquí se requieren la fe y la experiencia. Se trata de un orden distinto.

La lectura histórica o literaria y la lectura «real» de la Escritura son, pues, diferentes, pero no se oponen en sí mismas, ya que la primera debe conducir normalmente a la segunda y prepararla. Está claro, sin embargo, que la lectura «real» es la única capaz de engendrar una espiritualidad, así como una teología viva. En efecto, sólo una consideración semejante, comprometida y experimentada, puede hacer captar en toda su densidad el verdadero sentido literal de la Escritura, constituido principalmente por la verdad de fondo de que acabamos de hablar, que podemos comparar con un grano de trigo escondido en su espiga. Por eso, por contener una verdad espiritual, el sentido literal

puede engendrar los sentidos espirituales de la Escritura en toda su riqueza y diversidad.

2. Los sentidos espirituales de la Escritura

Llegamos así, y podremos comprenderla mejor, a la doctrina de los sentidos espirituales heredada de los Padres y sistematizada por santo Tomás al comienzo de la Suma, donde presenta la Escritura como la materia principal de la teología (I, q. 1 a. 10). Se trata de una pieza maestra en el arte de explotar la Escritura en orden a la espiritualidad.

Según el Doctor Angélico, conviene atribuir a la Escritura un cuádruple sentido. El fundamento lo pone el sentido literal, al que hay que volver siempre. Como acabamos de explicar, el sentido literal, tanto para santo Tomás como para los Padres, está constituido principalmente, más allá de las palabras, de la letra, por la «res» que esta significa, por la verdad de vida que contienen esas palabras y que constituye la materia directa de la reflexión teológica. Tal es el sentido literal, que fructifica produciendo un triple sentido espiritual, gracias a la verdad fecunda de que está impregnado y que está en relación con la intervención de Dios en la historia de su pueblo: el sentido *alegórico* o tipológico designa la significación que adquiere el Antiguo Testamento como anuncio y prefiguración del Nuevo, en el que alcanza su cumplimiento; el sentido *moral* procede de la Escritura cuando se aplica la enseñanza y los hechos de Cristo a la vida de los cristianos; el sentido *anagógico o escatológico,* por último, considera el Evangelio como un anuncio de la gloria futura.

Esta doctrina tiene como base principal la nueva lectura de la Escritura hecha por los apóstoles y la comunidad cristiana primitiva. Sitúa en el centro de la historia a la persona de Cristo, en quien se realizan las promesas de Dios, las profecías y las figuras. De ahí resulta una nueva concepción y división de la historia. La historia santa, que depende de la iniciativa divina según sus designios de salvación en Jesús, se divide en tres grandes períodos: la preparación comienza con la elección del pueblo hebreo y prosigue al ritmo de la pedagogía divina, que lo va formando bajo la égida de los profetas, de los reyes y de los sabios a partir de Moisés: es el tiempo de Israel. La cima de esta historia se alcanza con el nacimiento, la predicación, la muerte y la resurrección de Jesús: es el tiempo del Evangelio. Esta acción decisiva prosigue con el don del Espíritu por medio del anuncio de la Buena Nueva a todas las

naciones y por su puesta en práctica en la vida de los creyentes: es el tiempo de la Iglesia, el nuevo pueblo de Dios. La orientación del largo período en que nosotros vivimos está determinada por la espera de Cristo y por la esperanza del Reino de los cielos. El Catecismo de la Iglesia católica ha reintroducido, felizmente, la doctrina de los sentidos espirituales en la catequesis (n. 115-118).

La espiritualidad cristiana reposa, pues, en una interpretación espiritual, que se encuentra en las mismas Escrituras y se funda en la intervención de Dios en la historia de su pueblo, para suscitar en él una vida nueva en Cristo, que será la obra del Espíritu. La inspiración de la Escritura no es sólo verbal, se puede decir que es vital: se refiere a la realidad de la vida espiritual, que la Escritura está destinada a producir y a mantener en aquellos que reciben la Palabra de Cristo y la meditan en la fe.

3. La exégesis de Ios Padres o el arte de fabricar pan alimenticio con la Escritura

La lectura «real» de la Escritura, iluminada por la fe, engendra un cierto arte de interpretación que podríamos llamar exégesis de experiencia, ya que no procede tanto de las palabras y de las ideas como del contacto con las realidades que ellas representan. Los Padres de la Iglesia han ejercido este arte de modo sobresaliente; por eso sus obras son como frutos de la Escritura, que han conservado su vigor y su sabor a través de los siglos.

Podemos describir la exégesis de los Padres con ayuda de una comparación: han poseído el arte de hacer pan alimenticio con el trigo de la Escritura. Efectivamente, muchos pasajes de la Escritura están compuestos de sentencias, que constituyen resúmenes de doctrina comparables a granos que llevan el germen de la vida espiritual. Así es precisamente la percepción de la fe: bajo la envoltura de las palabras con su contexto histórico, esta adivina, recoge y separa el grano de la Palabra de Dios. Esta es la primera operación, comparable al trillado del trigo que lo despoja de su envoltura: aprehender la Palabra detrás del revestimiento histórico mediante la escucha atenta del corazón, penetrar hasta ella dejándola penetrar en nosotros mismos, captarla dejándonos tocar y cautivar por ella.

A continuación, hace falta moler el grano y reducirlo a harina. Eso es obra de la meditación. Esta tritura, en cierto modo, la Palabra de la

Escritura mediante una reflexión que intenta extraer de ella la verdad, para ponerla en relación con la vida y la experiencia. La conserva también en la memoria para emplearla en el tiempo apropiado y comunicarla.

La meditación conduce a la práctica, pues la Escritura reclama actos. Es el amasado de la harina en que nos convertimos nosotros mismos al dejarnos trabajar por la Palabra en contacto con la vida, con sus dificultades y la prolongación del tiempo, aceptando también nuestras debilidades, nuestras resistencias y nuestras recuperaciones. Debemos verter al mismo tiempo en la artesa el agua de la oración, del esfuerzo paciente, con las lágrimas del arrepentimiento que convierten el corazón.

Cuando el pan ha tomado su forma, ha llegado el momento de meterlo en el horno: actuará entonces el fuego de la prueba, larga, según el tiempo de Dios, y penetrante, como la espada del Espíritu. La Escritura compara asimismo este proceso espiritual con la purificación del oro y de la plata, que son refinados siete veces [4].

Tal es el proceso, probado, que nos permite extraer de los textos de la Escritura un alimento vivificante, que podemos ofrecer de inmediato a los de

4. La comparación de la lectura de la Escritura con la fabricación del pan se encuentra en los Padres y fue retomada por la escolástica. En su desarrollo de la Ley del Levítico, santo Tomás, que se inspira en Hesiquio, explica de este modo, aplicándola a Cristo, la ofrenda de espigas o harina prescrita por la Ley de Moisés: «La razón figurativa de estas disposiciones reside en que el pan significa a Cristo, que es "el pan de vida" según Juan (6, 41-51). Cristo estaba aún oculto en la fe de los Padres, como el grano en la espiga, en los tiempos de la Ley natural, en la fe de los Padres; era comparable a la harina en la doctrina de los profetas de la Ley; como el pan, también él fue moldeado cuando asumió la humanidad, después fue cocido en el fuego, es decir, formado por el Espíritu Santo, como en un fuego, en el seno virginal. Fue cocido también en la sartén por los trabajos que soportó en el mundo; en la cruz fue asado como en una parrilla» (III, q. 102, a. 3 ad 12).

más, como lo hacían los Padres en sus comentarios. Aquí reside el secreto de la exégesis patrística y de las obras espirituales producidas por la Palabra de Dios. Este arte corresponde con gran exactitud a la

elaboración de los escritos evangélicos y a la intención profunda de sus autores, que querían hablarnos «de fe en fe» (Rm 1, 17). Estos escritos han sido compuestos como resúmenes de la doctrina y de la experiencia, para ser escuchados, meditados, puestos en práctica y convertirse para los creyentes en un alimento que les da la fuerza para producir frutos de vida conformes al Evangelio.

Este método ha sido practicado por los cristianos desde los orígenes, tanto en comunidad, en el marco de la celebración litúrgica, como en la vida personal. Y se nos impone como el punto de partida de todo trabajo de renovación y de progreso espiritual.

4. En la escuela de la liturgia

La Escritura y la liturgia caminan cogidas de la mano; no pueden ser separadas. Muchos de los pasajes del Nuevo Testamento, como el relato de la Pasión, fueron escritos con la mirada puesta en las celebraciones pascuales, que se prolongan en la Eucaristía dominical. La liturgia eucarística, que reúne a la comunidad cristiana, forma el marco natural de la lectura de la Escritura, que en ella recibe normalmente el comentario autorizado del obispo o de un predicador delegado para tal oficio.

La Escritura ha sido confiada, efectivamente, a la Iglesia y ella la entrega a cada creyente. La lectura del texto sagrado posee así dos polos: la escucha comunitaria en el marco de la liturgia y de la vida eclesial; y, a continuación, la escucha personal de una Palabra que resuena en lo secreto del corazón «donde sólo el Padre nos ve» y puede hablarnos a través del Espíritu de su Hijo. Por consiguiente, la Escritura debe ser recibida, comprendida, interpretada y vivida en la comunión de la Iglesia.

La liturgia no es sólo el lugar más apropiado para el anuncio y la explicación de la Palabra de Dios; también la pone en práctica en la acción que mejor le corresponde y resulta más necesaria: en la oración, que podemos definir como una conversación con el Padre, por el Hijo, bajo el impulso del Espíritu, en comunión fraterna. A través de la liturgia, la Escritura se transforma en oración y nos proporciona el acceso a la fuente viva de la gracia que nutre la vida espiritual y engendra la acción. La liturgia, inaugurada en la Pasión del Señor y ordenada en torno a la Eucaristía, nos enseña a ejercer el culto espiritual

en el que ofrecemos, día tras día, nuestros cuerpos, nuestras personas, nuestra vida como «hostia viva, santa, agradable a Dios» (Rm 12, 1).

La manera en que la liturgia nos enseña a leer la Escritura corresponde al método de los Padres y a la lectura «real» de que hemos hablado. La liturgia no nos reúne para estudiar la Escritura y discutirla, sino para escucharla como Palabra de Dios dirigida a nosotros y convertirla en oración; nos la explica también para dirigir nuestra vida y brindarnos la experiencia progresiva de las realidades espirituales. Con esta intención nos invita la liturgia a recorrer el conjunto de la Escritura a través del año, siguiendo el ritmo cíclico que caracteriza el crecimiento vital.

Además, el marco en que nos introduce la liturgia responde exactamente a la división del tiempo, que distribuye y ordena entre sí los sentidos espirituales. El ciclo litúrgico tiene su centro en la persona de Cristo y se organiza siguiendo los «misterios», los principales acontecimientos de su vida y de su obra, agrupados en torno a la Pasión y Resurrección. Ésta es la cima permanente de la historia de la salvación. Todos los textos del Antiguo Testamento serán leídos como una preparación, como una prefiguración, o una profecía del misterio de Cristo, según el sentido alegórico o tipológico.

Cristo murió y resucitó por nosotros; la Eucaristía se celebra para que vivamos de ella y hagamos fructificar esta gracia y esta enseñanza recibidas del Señor. Es la puesta en práctica del sentido moral de la Escritura. Es digno de destacar, notémoslo, que la liturgia haya mantenido a través de los siglos la lectura de la catequesis moral del Nuevo Testamento, hasta en los tiempos en que los teólogos parecían haberla olvidado.

Por último, la liturgia, de modo particular en el tiempo de Adviento y al final del año, dirige nuestras miradas y nuestra esperanza hacia la venida de Cristo, esperado como el Esposo y como el Señor a quien amamos, o aún como la Luz de un día nuevo que no tendrá noche. Ese es el sentido anagógico o escatológico que orienta la vida cristiana hacia el encuentro de Cristo.

Podemos concluir así: la liturgia, al ponernos continuamente en contacto con la Escritura, al enseñarnos a escucharla como Palabra de Dios, a convertirla en oración y a interpretarla en comunión con la Iglesia, al exhortarnos a practicarla a través de la esperanza, siguiendo el ritmo de los tiempos inaugurados por Cristo, la liturgia –decíamos–

constituye una fuente principal y una escuela de primer rango para cualquier espiritualidad cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

Bardy, *G., La vie spirituelle d 'aprés les Péres des premiers siécles*, París, 1968.

Bouyer, L., *La spiritualité du Nouveau Testament et des Péres,* París, 1966.

Bruyére Mme, C.J., *La vie spirituelle et 1 'oraison,* París, 1960.

Cerfaux, L., *Jesucristo en san Pablo,* DDB, Bilbao, 1967.

Lefévre, A., y otros, art. *Ecriture Sainte et spiritualité,* DSAM, t. 4/1, 1960, col. 129-278.

Prat, F., *La théologie de saint Paul,* París, 1949 39.

Spicq, C., *Teología moral del Nuevo Testamento,* Eunsa, Barañáin, 1970.

IV

LA CONFORMIDAD CON CRISTO

1. La persona de Jesús, fuente de la vida espiritual

La vida cristiana no está regulada principalmente por medio de textos de leyes, ni por ideas, ni por instituciones, sino por la relación de fe y de amor con una persona, con Jesucristo, el Verbo de Dios encarnado, que nos habla con ayuda de los Evangelios. Estos lo testimonian claramente: ellos son la Buena Nueva de la salvación obrada para todos en Jesús, Hijo de Dios (Mc 1, 1). Ellos nos sitúan ante la cuestión decisiva planteada por Jesús a sus discípulos: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?», y nos proponen la respuesta de Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16, 15-16). Juan lo confirma: los Evangelios han

sido escritos «para que vosotros creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn 20, 31). San Pablo, por su parte, se presenta a los romanos como llamado a «anunciar el Evangelio de Dios... acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rm 1, 1-4).

La vida cristiana se concentrará, por tanto, en torno a la persona de Jesús. Se construirá sobre la base inconmovible que nos proponen los Evangelios: la fe en Jesús como hijo de María, hasta el sufrimiento y la muerte, y como Hijo de Dios, vivo por el Espíritu, como Hijo del hombre y Señor de la Gloria, o también, tal como precisan los concilios, como verdadero hombre y verdadero Dios, como una sola persona que reúne en ella las dos naturalezas, divina y humana. La unión con Cristo por medio de la fe y el bautismo conferirá la adopción filial y formará en los discípulos el «hombre nuevo» (Ef 2, 15), el «hombre interior» (Rm 7, 22), el «hombre perfecto» (Ef 4, 13).

Semejante relación con una persona determinada constituye un hecho único en la historia de las religiones y en el campo de las doctrinas espirituales. La persona de Cristo en su vida, en su mismo cuerpo que ha sufrido, muerto y resucitado, se convierte en una fuente de sabiduría y de vida para sus discípulos.

La persona de Cristo está asimismo en el centro de nuestras relaciones con Dios: Jesús, por su doble naturaleza, es el único mediador entre Dios y los hombres. Por el Hijo tenemos acceso al Padre: sólo él nos lo revela (Mt 11, 26) y nos obtiene su perdón; él nos enseña a rezarle (Lc 11, 2) e intercede por nosotros ante el Padre (Rm 8, 34). También es él quien nos envía al Espíritu Santo y quien nos procura sus dones, comenzando por el ágape, para introducirnos en la vida trinitaria: «Si alguien me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14, 23).

Esto es lo que enseñan, finalmente, los himnos paulinos, que nos descubren las cimas de la vida espiritual. Ya en la carta a los Filipenses se nos presenta a Jesús, tras su kenosis y su humillación, como «Señor en la gloria de Dios Padre», a cuyo nombre todo se arrodilla en lo más alto de los cielos y en la tierra. La carta a los Colosenses nos lo revela como «el Primogénito de toda criatura», como «la Cabeza del Cuerpo, es decir, de la Iglesia», como el Principio, el Primogénito de entre los muertos». Por último, la carta a los Efesios nos asegura que todas las

bendiciones del Padre nos han llegado por Jesucristo, el Amado, el único Jefe de los seres celestes y terrestres, y que estas bendiciones culminan en el don del Espíritu Santo, que «prepara la redención del Pueblo que Dios se ha adquirido para alabanza de su gloria».

Como procede de esta fe y de esta unión con Cristo, la vida cristiana adoptará naturalmente como regla y como fin la conformidad con su persona, tal como nos la describen los Evangelios. Por esa razón el tema de la conformidad con Cristo se impone a nosotros como la línea de orientación principal de la vida espiritual y como un eje central en la organización de sus componentes.

II. La conformidad con Cristo según san Pablo

Para tratar de la conformidad con Cristo nos apoyaremos en los tres pasajes en que san Pablo emplea el término «sym-morfos» que significa literalmente «con-forma», «de la misma forma». Observemos, con todo, que forma, en griego, tiene un sentido mucho más rico que el simple aspecto exterior de las cosas en el que nosotros pensamos habitualmente. La forma manifiesta la naturaleza de una cosa, en su idea y en su armonía, en su calidad y su belleza. Los Padres hablarán de la «forma de Dios» para designar su naturaleza revestida de sus atributos: la Gloria y la Majestad.

El primer texto, de la carta a los Romanos, sitúa la conformidad con Cristo en el corazón mismo de la obra de Dios en favor de los que le aman: «Por lo demás, sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman; de aquellos que han sido llamados según su designio. Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó *a reproducir (ser conformes con) la imagen (el icono) de su Hijo*, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8, 28-29). Todo el trabajo del Espíritu Santo, cuando da testimonio de que somos hijos de Dios y nos impulsa a orar al Padre (cfr. 8, 15-16), tiene como fin formar en nosotros la imagen espiritual de Cristo, tan real como lo es la semejanza en virtud de la carne y de la sangre en los lazos familiares. Mediante esta asimilación en la filiación nos convertimos en los hermanos de Cristo. Resulta significativo que este pasaje desemboque en el himno dirigido al amor de Dios: «,Quién nos separará del amor de Cristo...?» (8, 35ss.). La conformidad es la obra propia del amor.

La doctrina de la conformidad con Cristo según la carta a los Romanos encontrará su aplicación concreta en la catequesis moral de los capítulos 12-15. Pablo la introduce empleando un término estrechamente emparentado con la «conformación»: «metamorfein» que ha dado origen a nuestra «metamorfosis» y se traduce literalmente por transformar, adquirir una nueva forma. Es la palabra empleada para la Transfiguración de Jesús. «Y no os modeléis según el (no os "esquematizéis con", termino que designa una actitud que sigue siendo exterior) mundo presente, antes bien*transformaos* mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios...» (12, 2). Los rasgos concretos de la conformidad con Cristo en la vida de los cristianos serán proporcionados, en consecuencia, por la paráclesis, por la exhortación apostólica centrada en el ágape. La conformidad con Cristo será el objetivo principal de esta enseñanza.

El tema de la conformidad con la imagen de Cristo es muy evocador. Nos remite a la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (cfr. Gn 1, 26), y, después, al primado de Cristo ya que «El es la Imagen del Dios invisible, Primogénito de toda criatura» (Col 1, 15). La obra de Cristo, constituido Cabeza de la Iglesia y Primogénito de entre los muertos (cfr. 1, 18), es restablecer en el hombre la Imagen de Dios empañada por el pecado, con la ayuda de una creación nueva que forma en él el Hombre nuevo, partícipe de la gloria que Cristo posee como Hijo y como Imagen de Dios. Esa «gloria», esa luz espiritual, penetra cada vez más en el discípulo de Cristo hasta el día en que su mismo cuerpo será revestido por el Señor «el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro *para con-formarlo* (sym-morfon) con su cuerpo glorioso» (F1p 3, 21). Este es nuestro segundo pasaje. Como se ve, el tema de la conformidad va ligado al de la imagen, que le otorga una gran dimensión' y se aplica a nuestro mismo cuerpo.

El tercer texto de san Pablo (F1p 3, 10) nos muestra la dimensión personal que adquiere el tema de la conformidad con Cristo: «Por él he aceptado perderlo todo..., no teniendo ya mi propia justicia..., sino la justicia por la fe en Cristo...; conocerle a él con el poder de su resurrección y la comunión en sus sufrimientos,

1. *Cfr.* P. LAMARCHE, art. *Image et Ressemblance,* en DSAM, t. 7/2, col. 1401-1406.

llegar a ser conforme en su muerte, a fin de conseguir, si es posible, a resucitar de entre los muertos».

Nos encontramos aquí en la misma raíz de la espiritualidad paulina: la fe en Cristo, fuente de la justicia de Dios en nosotros y causa de nuestra participación en su vida, en sus sufrimientos, en su gloria. Esta conduce a Pablo a representarse la vida como una carrera «por Si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús» (3, 12). El Apóstol lleva así, en su exhortación fraterna, al tema de la imitación, que va a precisar el de la conformidad: «Hermanos, volveos a porfia imitadores (symmimetoi: mimos conmigo) míos» (3, 17).

III. El paso del seguimiento a la imitación de Cristo

Los temas del seguimiento y de la imitación de Cristo han jugado un papel determinante en la espiritualidad cristiana. Ambos han estado unidos durante mucho tiempo en la tradición; pero fueron disociados en el momento de la Reforma por la crítica luterana, que apartó la imitación y dio preferencia a la idea del seguimiento de Cristo («Nachfolge» mejor que «Nachahmung»). La exégesis ha estudiado ampliamente estos temas inspirándose en la problemática moderna [2]. Por nuestra parte, quisiéramos, siguiendo los pasos de la exégesis católica reciente, reunir de nuevo ambos temas en la perspectiva de una moral de las virtudes, y devolver a la idea de la imitación de Cristo la riqueza y la originalidad que le proporciona el arraigo en la fe y en la caridad.

Si se observa el empleo de ambos términos en el Nuevo Testamento, se observa una diferencia sobresaliente entre los Evangelios y las cartas apostólicas. Para designar la relación de los discípulos con Jesús, los Evangelios emplean regularmente el verbo «seguir» (akoluthein) sin recurrir al vocabulario de la imitación (mimesis), que se encuentra, por el contrario, de manera regular, en el corpus paulino.

El seguimiento de Cristo ocupa, pues, el lugar central en los Evangelios. Presenta grandes exigencias. Los apóstoles están llamados a dejarlo todo para seguir a Jesús —familia, propiedades, oficio— a fin de llevar un nuevo tipo de vida bajo su dirección (cfr. Mt 4, 18-22). Los discípulos forman con Jesús una comunidad permanente, que se consagra a la escucha de su palabra, al acompañamiento de su ministerio y a la proclamación de su mensaje cuando los envía en

misión (cfr. Mt 10). Deben aceptar las privaciones, las pruebas, las persecuciones significadas por la invitación a la renuncia que figura en el discurso

2. Como no podemos exponer de modo detallado el estudio de estos dos temas, remitimos a las siguientes obras que proporcionan una buena bibliografla:

R. SCHNAKENBURG, *Le message moral du Nouveau Testament,* Le Puy-Lyon, 1963, 43-52, 145-150; 186-196 (existe traducción española en Herder).

E. COTHENET, art. *Imitation du Christ. Dans l'Ecriture,* en DSAM, t. 7/2, col. 1536-1562.

apostólico (Mt 10, 17-39). Los apóstoles, se ha llegado a decir, se comprometen con una nueva profesión que ocupa toda la vida. Pero son apoyados por grandes promesas: convertirse en pescadores de hombres (Mt 4, 19), poseer el Reino de los cielos siguiendo las bienaventuranzas (Mt 5, 3ss.), sentarse un día junto a Cristo en su gloria y juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28), heredar la vida eterna (Mt 19, 29).

El tema de la imitación de Cristo no está, a pesar de todo, ausente en los Evangelios, aunque no aparezca la palabra, porque Jesús no aparece en ellos sólo como el maestro que enseña, se presenta también como el modelo a seguir. La llamada a la imitación está implícita en las palabras que definen al discípulo tras el primer anuncio de la pasión: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16, 24). Seguir a Jesús es imitarle dejando reproducir en nuestra propia vida el misterio de la Cruz al que Jesús va a dar cumplimiento. La invitación a imitar a Jesús está especialmente clara en esta llamada dirigida a todos: «Venid a mí todos los que estáis fatigados... Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11, 28-29).

San Juan, que consiguió beber la misma copa que su Maestro, sin saber lo que pedía (Mt 20, 20-23), explicita esta enseñanza en la escena del lavado de los pies, en la que Jesús propone su gesto de servicio, que significa la pasión que ya está a las puertas, como ejemplo a imitar: «Os he dado este ejemplo para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn 13, 15). Se trata, en suma, de una repetición de la lección dada a los hijos de Zebedeo y a los otros diez: «El que quiera

ser grande entre vosotros, será vuestro siervo... El Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20, 25-28). Tomando los textos en sentido más amplio y siguiendo en profundidad los indicaciones que nos brindan, podemos concluir: si es cierto que Jesús ha venido a dar plenitud a la Ley, como él afirma, y es preciso tener por grande en el Reino de los cielos, según él dice, a quien pone estos preceptos en práctica antes de enseñarlos (Mt 5, 17-19), ¿no habrá que considerar el Sermón de la montaña, predicado con tanta autoridad, como el modelo perfecto, plenamente realizado en su propia vida, que Jesús propone a la imitación de sus discípulos? El Sermón sería entonces una manifestación del rostro espiritual de Jesús; representaría el más bello retrato de Cristo, el más inspirador.

De esta suerte, se ha podido escribir que la imitación de Cristo es uno de los fundamentos y una de las características más sobresalientes de la doctrina evangélica y de toda la moral neotestamentaria [3].

Para comprender el paso del tema del seguimiento de Cristo en los Evangelios al de la imitación en las cartas apostólicas, es preciso tener en cuenta un hecho histórico que afecta a la composición misma de nuestros documentos. Los escritos del Nuevo Testamento aproximan y combinan dos planos: la activi-

3. A. FEUILLET, *La coupe et le Baptéme de la Passion,* en «Revue biblique», t. 74 (1967), 384.

dad histórica de Jesús con sus apóstoles durante su vida y la predicación de la fe después de la resurrección en la Iglesia primitiva. Esta conjunción es legítima, pues procede de una fe que vive e interpreta la enseñanza de Cristo en una situación nueva en perfecta fidelidad espiritual.

Desde esta perspectiva, el paso del seguimiento de Cristo a la imitación se explica con facilidad. Para los apóstoles, seguir a Cristo tenía una significación concreta: vivir con él, acompañarlo en sus peregrinaciones desde Galilea a Jerusalén. Pero, después de la muerte de Jesús, la expresión ya no podía conservar sino un sentido metafórico y era normal que cediera el sitio al tema de la imitación, para significar un seguimiento espiritual, especialmente en las comunidades de cultura griega, donde la idea de la imitación era corriente [4]. Mas la conjunción entre el seguimiento y la imitación de Cristo va a renovar profundamente este último tema.

Sin embargo, antes de exponer la doctrina de la imitación de Cristo en los escritos apostólicos, es indispensable que digamos una palabra sobre las objeciones modernas contra este tema, que siguen estando presentes en nuestras mentes, hasta sin darnos cuenta.

La crítica luterana a la imitación

Lutero planteó el problema –y, en parte, lo creó– de modo vigoroso, aplicando al tema de la imitación su doctrina de la justificación por la sola fe y no por las obras. Clasifica la imitación de los ejemplos de Abraham y del mismo Cristo en el orden de las obras que realizamos con nuestras propias fuerzas y que no pueden justificarnos; de este modo, separa la imitación radicalmente del orden de la fe. «La imitación del ejemplo de Cristo no nos hace justos ante Dios», escribe. De ahí resulta que ya no se puede emplear el tema de la imitación para significar nuestra relación principal con Cristo por la fe; hay que sustituirlo por el del seguimiento de Cristo [5]. A partir de ahora, ambos temas se opondrán en la tradición protestante. Teólogos y exégetas rechazarán el ideal de la imitación de Cristo en favor del seguimiento de Cristo, entendido como una llamada a la obediencia en la fe.

4. *Cfr*. R. SCHNAKENBURG, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy-Lyon, 1963, 47-51 (existe traducción española en Herder).
5. «Del mismo modo que los judíos no se glorian más que de este Abraham que obra, así el Papa no propone más que a un Cristo realizando obras: un ejemplo... Nosotros no negamos que los fieles deban imitar el ejemplo de Cristo, ni que deban hacer buenas obras, pero no por estas cosas son justificados ante Dios... Los papistas y todos los que apelan a su justicia no consideran ni captan, en Cristo, a aquel que justifica, sino únicamente al que realiza obras (propuestas como ejemplos), y [no caen en la cuenta de que], así, se alejan tanto más de Cristo, de la justicia y de la salvación... La imitación del ejemplo de Cristo no nos hace justos ante Dios» (carta a los Gálatas, cap. 3, vv. 9-10. Oeuvres, t. XV, 252, Ginebra, 1969). Otras referencias: Comentario a san Juan, t. III, 301-309; Comentario a Gálatas, t. XV, 177; t. XVI, 63; 211-212; Comentario al Génesis, t. XVII, 339-340; 387.

La influencia del individualismo del Renacimiento

La influencia del individualismo del Renacimiento, heredado del nominalismo, explica, en buena medida, este rechazo de la imitación por parte de Lutero, al cual corresponderá, por otro lado, una cierta marginalización del tema en la moral católica.

Los antiguos concebían al hombre como un ser inclinado espontáneamente a la vida en sociedad; esa disposición se desarrollaba por medio de la educación en la virtud y alcanzaba su plena realización en la amistad. El tema de la imitación se insertaba de un modo natural en este marco y desempeñaba un papel esencial en la pedagogía, en la relación entre el discípulo y el maestro. La distancia con respecto al modelo era progresivamente colmada por la atracción, el compartir y la reciprocidad que favorece la amistad. Entendido así, el tema se prestaba a una recuperación por parte de los cristianos, para expresar las relaciones anudadas con Cristo a través de la fe.

La antropología nominalista, aislando al hombre en su libertad, frente a Dios y los demás, rompió esta base de comunicación: cada hombre está abandonado, a fin de cuentas, a su libertad, a su propio esfuerzo, y, en virtud de ello, puede reivindicar el mérito de sus actos ante Dios, incluido el caso de la imitación de Cristo. Esto es precisamente lo que niega el protestantismo.

En esta concepción, la moral tendrá menos necesidad de ejemplos y de modelos que de obligaciones, de imperativos y de prohibiciones para controlar la libertad. Por eso el tema de la imitación de Cristo perderá terreno, incluso en la moral católica que se elabora tras el concilio de Trento. Incluye, además, la llamada a una perfección representada por el modelo, que rebasa el mínimo requerido a todos por la ley, por el Decálogo. De ahí que el tema sea transferido a la ascética, que trata del esfuerzo encaminado a la perfección, o a la mística, bajo la forma de una devoción a Cristo.

Así, tanto del lado católico, como del lado protestante, tenemos necesidad de redescubrir qué es verdaderamente la imitación de Cristo, aprendiéndolo en la Escritura y, en particular, en san Pablo.

IV. El tema de la imitación en san Pablo

San Pablo evoca, desde la primera carta a los Tesalonicenses, el tema de la imitación de Cristo y nos presenta en unas cuantas palabras lo que

podríamos llamar la cadena de la imitación que une a los cristianos. Esta afecta a la predicación misma del Evangelio anunciado por Pablo con el poder del Espíritu para el servicio de los creyentes. «Por vuestra parte, os hicisteis imitadores ("mimetoi") nuestros y del Señor, abrazando la Palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones. De esta manera os habéis convertido en modelo ("typos") para todos los creyentes de Macedonia y de Acaya» (1 Ts 1, 6-7). El tema es recordado en la segunda carta en relación con el trabajo manual que Pablo se ha impuesto para evitar ser una carga para los nuevos convertidos: «Ya sabéis vosotros cómo debéis imitarnos, pues estando entre vosotros no permanecimos ociosos» (3, 7). Como ya hemos visto, en la carta a los Filipenses la exhortación a la imitación procede directamente del deseo de la conformidad con Cristo manifestado por el Apóstol y representa su puesta en práctica: «Hermanos, volveos a porfía imitadores míos, y fijaos en los que viven según el modelo que tenéis en nosotros» (3, 17). Encontramos el tema más tarde, en la carta a los Efesios, en el centro de la catequesis apostólica: «Sed, pues, imitadores de Dios ("mimetoi tou theou") [perdonandoos mutuamente] y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma» (5, 1-2).

Entendido así, el tema de la imitación desempeña un papel principal en la espiritualidad cristiana, recordando el precepto superior del Sermón de la montaña: «Así pues, sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto (amando incluso a vuestros enemigos)» (Mt 5, 48). Puede abrazar toda la vida de los creyentes: imitación de Dios y de Cristo, y, después, imitación apostólica y fraterna hasta en el trabajo cotidiano que acompaña el anuncio del Evangelio. Una imitación tan amplia como la Iglesia, llegando hasta los paganos mediante el testimonio de la fe y de las obras.

La imitación procede de la fe en Cristo

El primer punto que Pablo nos indica en estos textos es decisivo: la imitación de que habla procede directamente de la fe en Cristo. La fórmula que introduce el tema de la imitación pertenece claramente a ese estilo tan denso del Apóstol. Traducimos literalmente: «Acordándonos de vosotros, de la obra de la fe y de la labor del ágape y de la paciencia de la esperanza de nuestro Jesucristo en presencia de nuestro Dios y Padre» (1 Ts 1, 3).

La mención de Cristo afecta al conjunto: en la fuente de la imitación se encuentran, en un solo chorro, la fe en Cristo, el amor de Cristo, la esperanza en Cristo. Pablo precisa a continuación: tal es la esperanza del Evangelio que ha predicado y que obra con el poder del Espíritu Santo, convirtiéndole en siervo de todos.

La relación entre la fe y la imitación evoca la relación del discípulo con el maestro: el discípulo aprende del maestro dando crédito a su enseñanza y siguiendo su ejemplo. Así aparece Cristo bajo la figura del Maestro que enseña a sus discípulos por medio de su palabra y a través de sus actos, como en el Sermón de la montaña. La fe de la escucha se prolonga en la docilidad de la imitación.

Esta representación tradicional es, ciertamente, exacta; pero no basta por sí sola para dar cuenta de lo que hay de nuevo en la relación con Cristo instaurada por la fe. Cabría, efectivamente, no ver en ella nada más que la sumisión a un maestro de prudencia y sabiduría, a un educador modélico.

La imitación está situada, en la carta a los Corintios, en el marco de una relación más rica que la pedagógica: la relación única de paternidad que une a san Pablo, en el don de la fe, con los cristianos de Corinto: «Pues aunque hayáis tenido miles de pedagogos en Cristo, no habéis tenido muchos padres. He sido yo quien, por el Evangelio, os engendré en Cristo Jesús. Os ruego, pues, que seáis mis imitadores» (1 Co 4, 15-16). Se ha observado a este respecto que Pablo no se propone a sí mismo como modelo sino a las comunidades fundadas por él: Tesalónica, Corinto, Filipos, Galacia (Ga 4, 12). A las otras les habla de la imitación de Dios y de Cristo [6]. En consecuencia, debemos buscar en la fe y en las relaciones que ésta crea la raíz de la imitación evangélica.

La fe como fuente de la vida moral

En las cartas a los Romanos y a los Corintios es donde nos expone san Pablo con mayor claridad la conmoción operada por la fe en Cristo en el campo de la vida moral en que se realiza la imitación. Tras desenmascarar con vigor el fracaso de la moral judía, que conduce a la hipocresía, y el de la moral griega, que conduce a la corrupción, el Apóstol levanta ante ellas la moral evangélica: esta nace de la fe en Cristo crucificado, que se ha convertido para nosotros en dispensador de la justicia y de la sabiduría de Dios. La Palabra del Evangelio, rechazada como una locura y un escándalo por los sabios y los

poderosos, penetra en lo más hondo del corazón del hombre, más allá de las ideas y de los sentimientos, para cambiar en él la fuente misma del obrar moral: la Palabra sustituye la confianza del hombre en sí mismo, engendrada por el orgullo, por la fe en Cristo, humilde y obediente hasta la Cruz, pero convertido, en virtud de la resurrección, en el donante de una vida nueva, cuyo origen está en Dios. De este modo, la imitación comienza en la misma fe: es una humilde entrega de uno mismo al Cristo humillado por nosotros y exaltado por Dios. «Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Co 1, 22-24)[7].

Al situar así san Pablo la fe en el origen de la moral evangélica, le confiere una característica única en su género: la persona misma de Cristo se convierte en el centro de la vida de los creyentes. Por medio de la fe se establecen unos vínculos vitales entre el Maestro y los discípulos. A través del bautismo, que los asocia a la muerte y a la resurrección de Jesús, los discípulos reciben un ser nuevo en el origen de una vida que formará en ellos un «hombre nuevo» y que Pablo caracterizará como una «vida en Cristo», una «vida con Cristo». Estos podrán

6. E. COTHENET, art. *Imitation du Christ*, en DSAM, col. 1555.
7. *Cfr*. nuestro libro *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Barañáin, 1988, 123ss. (de la versión francesa).

decir a su vez con el Apóstol: «y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2, 20-21).

San Pablo añade a esto la comparación de la Iglesia con el cuerpo y sus miembros, en los que circula una misma sangre que los asimila entre sí. Coloca esta consideración al comienzo de su catequesis moral, para mostrar con claridad la dimensión cristológica y eclesial de la vida cristiana, con las virtudes que ella pone en práctica. «Así también nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros» (Rm 12, 5). «...para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo

de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 12-13).

San Juan, por su parte, expondrá esta comunicación de vida con ayuda de esa comparación tan expresiva de la viña y de los sarmientos, alimentados por una misma savia: «Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada» (15, 5).

Esta es la nueva base que recibe la imitación: ya no reproduce un modelo exterior. Procede de una unión vital con Cristo, realizada a través de la fe, y se presenta como una conformidad necesaria para aquellos que se convierten en miembros de su Cuerpo.

La imitación de Cristo, obra del Espíritu Santo

Al mismo tiempo, san Pablo nos presenta la vida cristiana como una vida según el Espíritu. En la carta a los Gálatas la describe como una lucha entre la carne y el Espíritu, y opone a la lista de las obras de la carne: fornicación, impureza, libertinaje... discordia, etc., el cuadro atrayente de los frutos del Espíritu en nosotros: caridad, alegría, paz, paciencia, servicialidad, bondad, confianza, mansedumbre, dominio de sí (5, 19-22). El trabajo del Espíritu se lleva a cabo en nosotros desde el interior, sólo él escruta las profundidades de Dios y puede revelar a nuestro espíritu los dones de Dios, haciendo de nosotros «hombres espirituales» (1 Co 2, 10-15). El Espíritu es el principio, el alma, como la sangre y la savia de la vida nueva en Cristo: «Pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias. Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu» (Ga 5, 24-25).

En la primera carta a los Corintios, Pablo expone la obra del Espíritu bajo la forma de carismas. Algunos de estos dones son exteriores y visibles, como el don de lenguas, la enseñanza y los diferentes ministerios. Pero el don principal es el más interior: el ágape, al que acompañan la fe y la esperanza; aquel acompaña y vivifica a los otros dones y virtudes para realizar nuestra conformidad con Cristo e integrarnos en la unidad diversificada de la Iglesia.

A partir de ahí, podemos referir al Espíritu Santo y a la caridad las diferentes exposiciones de la catequesis moral que nos presenta san Pablo (Rm 12-15; Col 3-4; Ef 4-6; etc.), considerando las virtudes que

en ellas nos recomienda y propone para imitar, las obras y los frutos del Espíritu Santo en nosotros, no ya como el resultado de nuestro esfuerzo, sino como gracias. La moral, con sus preceptos y sus virtudes, queda transformada en su estrato más profundo; se convierte propiamente en espiritual. El obrar del cristiano no procede ya únicamente de la sabiduría y de la fuerza del hombre, sino de la docilidad al Espíritu. La idea, e incluso la misma naturaleza, de la virtud, queda cambiada: ya no es una conquista, un dominio voluntario; se convierte en una acogida humilde y ferviente, en una concordancia de amor. Eso es lo que ha pretendido expresar la teología al hablar de virtudes infusas. Estas no obran sobre nosotros desde el exterior, como los maestros y los modelos humanos. La acción del Espíritu llega a nosotros a través de ellas desde el interior, bajo la modalidad de la inspiración y del impulso.

De ahí se desprende una nueva comprensión del tema de la imitación. Cristo no obra en nosotros únicamente a través de la palabra y del ejemplo, sino como el Maestro del Espíritu, que envía a sus discípulos para procurarles la inteligencia del misterio de su persona y elaborar en ellos la obra de la imitación, conformándolos con su rostro espiritual perfilado en los Evangelios. El Nuevo Testamento nos presenta, con una notable sobriedad, los rasgos que el Espíritu Santo se propone reproducir en nosotros, para modelarnos a imagen de Cristo por la conducta y por el corazón, de suerte que la faz misteriosa de Jesús aparezca en nuestra vida, en filigrana, mejor que en los escritos o los cuadros.

La presencia de Cristo y la actualidad de sus «misterios»

La acción del Espíritu Santo se extiende aún más lejos. No es sólo una especie de pintor interior que nos utilizara como telas para reproducir en ellas a Cristo. Su obra principal es hacer que Cristo esté realmente presente en lo íntimo del alma, como una persona está presente en otra y la hace vivir en la fe y el amor. Esto es lo que podríamos llamar el milagro del Espíritu: colma la distancia de tiempo y de espacio que nos separa de la vida de Cristo en esta tierra y lo pone cerca de nosotros, como un Amigo habla a su amigo, como el Esposo conversa con la esposa. El Espíritu hace desaparecer, al mismo tiempo, por la misericordia y el perdón que nos otorga, el foso cavado por nuestros pecados entre Dios y nosotros, entre nuestras miserias y su perfección.

Por consiguiente, los hechos y gestos, los principales acontecimientos de la vida de Cristo, eso que nosotros llamamos sus «misterios», van a

actualizarse en favor nuestro por la acción del Espíritu; se reproducen ante nosotros, en nosotros, como un influjo de la gracia que nos conforma con ellos, cuando los celebramos en Iglesia y cada vez que, al meditarlos, nos sometemos a su irradiación espiritual. Tal fue la intuición de la fe que presidió la formación del año litúrgico en los primeros siglos de la Iglesia; ella lo sostiene aún y hace fructificar su celebración. San León Magno expresa de manera excelente la vinculación entre la liturgia y la vida cristiana en una fórmula sencilla y densa. La liturgia es, a la vez, «sacramento y ejemplo». Como sacramento, nos confiere la gracia de Cristo y a través de esta gracia nos modela a su ejemplo en toda nuestra conducta. De esta suerte el Espíritu Santo conforma a la Iglesia en su conjunto y a cada cristiano personalmente a imagen y a imitación de Cristo. Eso es lo que la carta a los Efesios llama: «constituir el Hombre perfecto, en la madurez, que realiza la plenitud de Cristo» (4, 13), o también: «Revestirse del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (4, 24).

Ahora podemos concluir esta primera consideración. La imitación de Cristo es la realización de una vocación: la iniciativa de la misma le corresponde a Cristo, que nos ha llamado a seguirle, y el artesano principal es el Espíritu Santo que nos conforma al Señor según la imagen que de él nos presentan las Escrituras, «la Buena Nueva de Jesucristo, Hijo de Dios». La imitación de Cristo tiene su fuente, sin duda, en la fe; de ella recibe sus rasgos característicos; no puede ser separada de ella. El «seguimiento» de Cristo se realiza a través de la imitación de Cristo; y produce una conformidad del alma que se comunica e irradia.

V. Nuestra parte en la imitación

Si bien conviene otorgar a la acción del Espíritu Santo y de la gracia el papel principal en la imitación de Cristo, no se puede dejar de lado, no obstante, el esfuerzo personal que reclama a los discípulos. La imitación no se realiza en un alma puramente pasiva, como la cera blanda se presta a la presión del sello, en cuyo caso tendríamos un modelo imitado, pero faltaría el imitador. El papel del Espíritu Santo consiste más bien en despertar y formar nuestra libertad para hacernos capaces de colaborar en su obra a la manera de la fe y del amor. La imitación presupone una asociación activa entre la gracia del Espíritu y la libertad del hombre, y la pone en práctica.

Volvemos a encontrar aquí la cuestión crucial de las relaciones entre la gracia y la libertad, que ha contribuido, efectivamente, a apartar, del lado protestante, el tema de la imitación de Cristo, y, del lado católico, a reducir su alcance. Apenas podía evitarse esta consecuencia a partir del momento que se concebía la gracia y la libertad como exteriores entre sí, e incluso como rivales.

El modo en que la gracia nos hace libres

Para resolver este problema, que en modo alguno está reservado a los teólogos, conviene más recurrir a la experiencia espiritual que a los razonamientos y a las teorías. Aquella es quien mejor nos revela este principio fundamental: cuanto más dóciles nos mostramos a la gracia del Espíritu, más libres interiormente nos volvemos, mejor imitamos a Cristo y nos conformamos con él y, asombrosamente, más nos volvemos nosotros mismos. Eso es a buen seguro lo que quería decir aquel principio de santo Tomás frecuentemente citado: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona; la intervención del Espíritu no disminuye nuestra libertad, ni traba nuestra espontaneidad espiritual; al contrario, la suscita y la desarrolla, incluso por encima de nuestras capacidades naturales. No cabe duda de que el concurso entre la gracia y la libertad no está conseguido por adelantado, ni se muestra sereno en todas sus etapas a causa del pecado; mas ningún debate, ninguna sacudida, debe hacernos olvidar esta correspondencia de fondo, que el Espíritu Santo mismo nos enseña y nos hace experimentar interiormente.

Así pues, la imitación de Cristo, si es auténtica, nada tiene de una pérdida, de una alienación de sí mismo, aunque se trate de morir a nosotros mismos en el seguimiento del Señor. Más aún, es ella la que nos purifica en la prueba; nos fortifica por medio de sus exigencias en el esfuerzo cotidiano; nos ilumina por medio de la inteligencia íntima que procura la experiencia; nos enseña con paciencia las virtudes necesarias para que también nosotros demos, con humildad y alegría, frutos de libertad, sabrosos y fecundos, como los siervos fieles, dichosos de ofrecer a su señor el doble de los talentos que les había confiado. Sabemos también que el esfuerzo mismo que nosotros ponemos proviene ya de una gracia.

La imitación de Cristo realiza, por tanto, de un modo concreto, la colaboración entre la gracia y la libertad, entre el Espíritu Santo y nosotros, en la práctica de la vida que nos propone el Evangelio. Así

entendido, el tema de la imitación puede aplicarse a la vida moral en su totalidad y servir como principio director de la vida espiritual. El cristiano está llamado a una vida en Cristo, a la imitación de Cristo; es una vida según el Espíritu y, al mismo tiempo, plenamente nuestra.

La variedad y la fecundidad de la imitación de Cristo

Para simplificar las cosas, nos gustaría disponer de una imagen clara de la personalidad de Cristo, de una especie de patrón de confección, si no de un retrato-robot, que bastaría con volver a copiar, a continuación, en nuestra vida, cada uno según sus capacidades. Este modo de ver las cosas es superficial; si fuera así, la vida cristiana se volvería muy aburrida, como lo sería la reproducción de la vida de Cristo a miles de ejemplares. Algunos objetan también que, dado que Cristo vivió en unas condiciones de vida y de cultura que no son ya las nuestras, no podemos ya, estrictamente, imitar su conducta. Esto es tomar las cosas demasiado materialmente, como si la imitación nos impusiera un molde uniforme hasta en el detalle.

La imitación que nos propone el Evangelio es de una naturaleza completamente distinta. La colaboración entre el Espíritu Santo y aquellos a quienes él anima, por medio de las virtudes y los dones, confiere a la imitación una diversidad tan grande, una fecundidad tan inagotable como la variedad de las personas; sin embargo, se puede reconocer, al mismo tiempo, en cada creyente los rasgos característicos de la figura de Cristo, reproducidos por el único Espíritu que obra en todos. La cosa es fácilmente verificable en el ejemplo de los santos. Cada uno a su manera, a través de sus virtudes y sus obras, es un testigo de Cristo en su vida y se remite a un mismo Evangelio; pero ¡cuántas diferencias y cuánta variedad en las realizaciones!: entre Pedro y Pablo en sus ministerios, entre Mateo y Juan en sus evangelios, entre Agustín y Jerónimo o el apacible Benito, más tarde, entre Francisco de Asís, el inspirado, y Domingo, el organizador, entre teólogos como Tomás de Aquino y el devoto Buenaventura en el siglo XIII, entre Catalina de Siena, Teresa de Ávila y hoy la madre Teresa entre la mujeres, entre el combativo Ignacio de Loyola, el místico Juan de la Cruz y el generoso Vicente de Paúl. Los podemos tomar a todos; no hay ni uno solo que haya copiado simplemente al otro; son diferentes y, sin embargo, comulgan en una misma imitación de Cristo que los ha dirigido. ¡Y qué creatividad! La mayoría de ellos han marcado su época e influido en la historia de la Iglesia de una manera original a través de obras maestras, respondiendo a las necesidades de sus contemporáneos. Con todo, cada

uno de ellos fue modelado en lo hondo de su ser personal, en su corazón y, a veces, en su carne, como es el caso de Francisco de Asís, por la conformidad con Cristo buscada apasionadamente. El ejemplo de los santos muestra con la mayor claridad posible la fecundidad espiritual de la imitación de Cristo, sus componentes y cómo puede, de una manera asombrosa, asociar la imitación con la invención, la fidelidad con la creatividad, la perfección con el olvido de sí en la consagración al bien de muchos.

La consideración de los santos reconocidos no debe hacernos olvidar, sin embargo, la santidad oculta y sin aureola que se elabora, en medio de las imperfecciones y las vueltas a empezar, en la vida del común de los cristianos, bajo la discreta moción del Espíritu Santo. Ahí es donde se preparan, al abrigo de las miradas, las cosechas futuras en el campo del Señor.

VI. *La imitación y la cruz*

Imitación y obediencia de amor

El rasgo más importante y sorprendente de la imitación evangélica nos lo proporciona la carta a los Filipenses. Al invitarnos san Pablo en ella a compartir los sentimientos que tuvo Cristo Jesús, eligió para calificar su persona y su obra un solo rasgo: la humildad obediente hasta la muerte. Tal es, a buen seguro, la diferencia esencial entre el nuevo Adán y el antiguo: este último, que no era más que un hombre, rehusó obedecer a Dios porque quería llegar a ser como Dios e imitarlo en su poder y grandeza; Cristo, que era Hijo de Dios, manifestó su identidad mediante su obediencia a la voluntad del Padre hasta la muerte, demostrando que la imitación de Dios se realiza en la pequeñez y la humildad del amor. Tal es la puerta estrecha de la obediencia, que rige el acceso a la imitación de Cristo.

El himno a los Filipenses manifiesta asimismo en qué gran medida es central el misterio de la Cruz, porque la imitación no empieza verdaderamente sino a partir de su aceptación, como una conformidad con el Cristo sufriente. La Cruz constituye el objeto principal de la imitación de los discípulos, la condición de la participación en la gloria de Jesús. Eso es lo que nos enseñan diversos pasajes de las cartas, que nos proponen el ejemplo del Cristo sufriente como modelo en situaciones muy concretas. Pedro aconseja a los criados obedecer

incluso a los amos dificiles. En efecto, «si obrando el bien soportáis el sufrimiento, esto es cosa bella ante Dios. Pues para esto habéis sido llamados, ya que también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas» (1 P 2, 18-22; también 3, 17-18). Al invitar a los Corintios a participar con generosidad en la colecta por los hermanos de Jerusalén, les escribe Pablo: «Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza» (2 Co 8, 9). Invoca asimismo el ejemplo de Cristo en favor del perdón fraterno: «Sed más bien buenos entre vosotros, entrañables, perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo. Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos queridos, y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros...» (Ef 4, 32ss.; Col 3, 13). Cuando invita a los fuertes a que ayuden a los más débiles, les dice Pablo: «Que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo para el bien, buscando su edificación; pues tampoco Cristo buscó su propio agrado, antes bien, como dice la Escritura: Los ultrajes de los que te ultrajaron cayeron sobre mí» (Rm 15, 2-3).

Nos encontramos aquí en las antípodas de una conducta autosuficiente, orgullosa o reivindicativa ante Dios. La obediencia y la humildad son, como se ve, los signos irrecusables del amor auténtico y la piedra de toque de la imitación de Cristo. Sobre esta base puede edificar el Espíritu Santo la obra de nuestra conformidad con el Padre. San Pablo nos indica varias notas que la caridad comunica a esta obediencia: es gozosa y apacible; es paciente, servicial y mansa. Está repleta de docilidad a Cristo y al Espíritu (cfr. F1p 2, 1-4; Ga 5, 22-23).

Las riquezas del tema cristiano de la imitación

Como puede verse, la experiencia cristiana ha enriquecido ampliamente el tema de la imitación. Esta, centrada por la fe en la persona de Cristo, obtiene, primero, una dimensión eclesial y se convierte en un principio de interacción entre los miembros de la Iglesia, invitándose los unos a los otros a la conformidad con Cristo mediante el ejercicio mismo de los ministerios y carismas recibidos del Espíritu Santo. Los pastores en particular deben convertirse en los modelos del rebaño del que están encargados (1 P 5, 3). El tema, prolongado hacia su fuente, manifiesta sus raíces trinitarias: la imitación de Cristo nos conduce a la imitación del Padre que Jesús nos revela en su calidad de Hijo único; ésta es principalmente la obra del Espíritu, que nos modela a imagen de Jesús. La imitación tiene, evidentemente, una dimensión moral, constituida por

una asociación única entre la gracia y la libertad en el seno de la caridad: cuanto más se entrega el hombre a la gracia, más crece en él la libertad interior y más se convierte en sí mismo. Más fielmente imita a Cristo y más se vuelve, en su persona y en su conducta, un ejemplo para los otros. Por último, el tema de la imitación adquiere en el cristianismo una dimensión corporal y cósmica original en virtud de la Encarnación del Hijo. La lucha entre la carne y el Espíritu, que con tanto vigor expone san Pablo, no conduce a un dualismo que Ios disociaría; sino que desemboca más bien en una correspondencia tal, que el Espíritu lleva a plenitud su obra y da sus frutos en el cuerpo mismo y con él (la paz, la alegría, la mansedumbre). El cuerpo, formado por el Espíritu (el dominio de sí, la sobriedad, la castidad), puede convertirse en un signo tangible que proporciona los símbolos que expresan las realidades espirituales y reflejan, a su manera, los rasgos del rostro de Cristo.

La liturgia supone esta base que podríamos llamar imitación corporal. Su lenguaje pone directamente en práctica el simbolismo del cuerpo, extendiéndolo al mundo fisico: el agua y el fuego, la tierra y el cielo, el trigo, la viña, las plantas y hasta el grano de mostaza, y especialmente el pan y el vino, se vuelven signos fecundos. Tal es la obra del Espíritu, que renueva la creación con la ayuda del hombre gracias a una imitación libre y variada, que garantiza, de un ser a otro, la transmisión de la luz espiritual. Así podemos decir que Dios es nuestra roca, que Cristo es la piedra angular, que nosotros somos piedras vivas para la edificación del Templo en que se celebra el culto espiritual (cfr. 1 P 2, 4-6). No se trata de simples imágenes poéticas; reposan sobre el realismo del Espíritu, que hace de cada ser un signo de Cristo y de su obra, una llamada a la imitación viva y creativa.

VII. La imitación de Cristo en los Padres Apostólicos

Mencionaremos, para concluir, el desarrollo del tema de la imitación de Cristo en los Padres Apostólicos. Nos va a servir para definir, en cierto modo, al discípulo de Cristo, en relación con el martirio, como la realización más perfecta de la imitación. Así escribe san Ignacio de Antioquía a los Efesios: «He acogido en Dios vuestro nombre amado ("efesis" en griego evoca la idea de deseo), que habéis conquistado por vuestro natural justo según la fe y la caridad en Cristo nuestro Salvador: "imitadores de Dios" (Ef 5, 1), reanimados en la sangre de Dios, habéis acabado de modo perfecto la obra que conviene a nuestra naturaleza» (I,

1). Y a los de Filadelfia: «El Espíritu es quien me lo anunciaba diciendo: "... Amad la unión, huid de las divisiones, sed imitadores de Jesucristo como también él lo es de su Padre"» (VII, 2). El tema de la imitación aparece en distintas ocasiones en el relato del martirio de Policarpo: «Policarpo, como el Señor, esperó ser entregado, para que también nosotros seamos sus imitadores, sin mirar únicamente nuestro interés, sino también el del prójimo» (I, 2). «Nosotros adoramos (a Cristo), porque es el Hijo de Dios; en cuanto a los mártires, los amamos como discípulos e imitadores del Señor» (XVII, 3). «(Policarpo) fue no sólo un doctor célebre, sino también un mártir eminente, cuyo martirio conforme al Evangelio de Cristo todos desean imitar» (XIX, 1) [8]**.**

Cuando, después del siglo IV, el ideal de la santidad tome la sucesión de la espiritualidad del martirio, heredará la representación de los santos como verdaderos imitadores de Cristo, que reflejan la imagen de su Maestro en la Iglesia, como testimonio del Evangelio y como una llamada lanzada a todos. Eso es lo que expresará san Agustín en una homilía sobre san Juan: «"Si alguien me sirve que me siga". ¿Qué quiere decir "que me siga", si no: que me imite? Pues "Cristo, dice el apóstol Pedro, sufrió por nosotros, dejándonos ejemplo para que nosotros sigamos sus huellas"... ¿Para qué fruto, para qué recompensa, para qué ventaja? "Y allí donde yo esté, dice, también estará mi siervo". Que sea amado gratuitamente y que el salario de la obra, que es su servicio, sea estar con él» (tr. 51, 11-12).

8. Según la versión del P. Th. Camelot, S. Ch. n. 10.

BIBLIOGRAFÍA

Cothenet, E., etc., art. *Imitation du Christ*, en DSAM, t. 14, 1971, col. 1536-1601

Lamarche, P., art. *Image et ressemblance*, en DSAM, t. 7/2, 1971, col. 1401-1406.

Mongillo, D., art. *Suivre le Christ,* en DVS, París, 1983.

Régamey, P., *Portrait spirituel du chrétien*, París, 1988.

Schnakenburg, *R.*, *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* Herder, Barcelona, 1989.

Schulz*, A.*, *Discípulos del Señor,* Herder, 1967.

V

LA LEY NUEVA O LA GRACIA DEL ESPÍRITU SANTO

La vida cristiana es rica y compleja. Es interior y espiritual, mas, para llevarla a cabo, tenemos necesidad tanto de realidades tangibles, como de escritos para instruirnos, de reglas para dirigirnos, de instituciones para apoyarnos y organizarnos en la comunidad eclesial. Por eso necesitamos una fórmula sencilla, que reúna y ordene los múltiples componentes de la vida espiritual, a fin de poner claridad y orden en ella. Del mismo modo que es preciso conocer nuestro propio cuerpo para practicar la gimnasia de modo útil, también conviene evaluar correctamente las fuerzas y los medios de que disponemos para llevar a cabo el combate espiritual, comparable, según san Pablo, a una carrera o a un pugilato (1 Co 9, 26).

1. La «fórmula» de la Ley nueva

La definición de la Ley nueva elaborada por santo Tomás en la Suma teológica nos proporciona una excelente fórmula. Cuenta con el mérito de ser la expresión teológica de la poderosa renovación evangélica que supuso el siglo de santo Domingo y san Francisco; puede aplicarse igualmente a nuestra época, puesto que, al concentrarse en lo esencial, es una definición que caracteriza el evangelismo de todos los tiempos.

Tomás, miembro de una orden que acababa de darse unas constituciones consideradas como una obra maestra legislativa, tuvo la audacia de definir la Ley evangélica, en contra de la opinión corriente, como una ley no textual en su esencia, como una ley interior, que él identifica con regulación por el Espíritu Santo. No obstante, a diferencia de los espirituales franciscanos, tentados por la ruptura con las instituciones existentes en nombre del espíritu profético, Tomás tuvo la sabiduría de mantener firmemente los lazos de esta ley del Espíritu con los

elementos visibles, tanto en la Escritura como en la Iglesia, que le son necesarios para llegar y guiar a los creyentes.

Aquí se impone una observación para evitar ciertos errores. El término de ley ha adquirido en nuestras lenguas un sentido duro. Designa habitualmente un texto jurídico que significa la voluntad del legislador, bajo una forma imperativa, reforzada por la amenaza de sanciones. El guardia es el agente visible de la ley. Si queremos aplicar esta noción a la vida, tenemos que volver a una acepción más profunda y dinámica de ley. La vida se desarrolla, bajo todas sus formas, siguiendo ciertas leyes internas que no son constricciones, sino más bien líneas de fuerza orientadas hacia el crecimiento. Cabe comparar también este tipo de ley con la columna vertebral, que sostiene, con firmeza y agilidad, los movimientos del cuerpo. Así es como la Ley evangélica será la regla interior de la vida espiritual.

Tampoco se trata aquí de una ley determinante, de la que se podría extraer una técnica de aplicación a la manera de las leyes físicas. La Ley nueva expresa el ordenamiento de la vida del espíritu en nosotros, comprometiendo la cabeza y el corazón, en una acción que procede de nuestro libre querer y se ordena a través de la rectitud del amor. Por eso nos podríamos atrever a llamarla «ley de libertad», porque tiene como efecto desarrollar nuestra libertad. En consecuencia, si queremos comprender la obra del Espíritu en nosotros y en la Iglesia, tenemos que suavizar nuestro vocabulario en contacto con la experiencia espiritual.

He aquí, pues, la «fórmula» de la Ley nueva o Ley evangélica, que comentaremos a continuación en este ensayo sobre la vida espiritual. Tomás la expone en el primer artículo de las cuestiones 106 a 108 de la Prima Secundae.

La ley nueva incluye dos niveles:

— *el elemento principal*, en el que reside toda su fuerza,
es la gracia del Espíritu Santo
recibida por la fe en Cristo,
que obra por la caridad.

Éste es el corazón o el alma de la Ley nueva. Es el principio interior de vida. —*Los elementos secundarios* son:

- el texto del Evangelio, concentrado en el Sermón del Señor sobre la montaña, que enseña cómo usar de la gracia del Espíritu Santo,
- los sacramentos, junto con la liturgia, que comunican esta gracia,
- añadiremos las instituciones y el derecho, que organizan y sostienen, en el plano eclesial, la acción suscitada por la gracia del Espíritu.

II. Las fuentes de la ley nueva

Las fuentes escriturísticas

Señalemos, de entrada, las fuentes escriturísticas en que se inspira nuestra definición. Estas anuncian una Alianza nueva, tras el fracaso de la antigua.

Citaremos, en primer lugar, ese texto de Jeremías, que puede ser considerado como la cumbre espiritual de este libro profético, retomado y confirmado por la carta a los Hebreos (8, 8-10): «He aquí que días vienen –oráculo de Yahvé– en que yo pactaré con la casa de Israel una nueva alianza... pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (31, 31-33). Podemos añadirle la profecía de Ezequiel: «Derramaré sobre vosotros un agua pura y seréis purificados... Y os daré un corazón nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu en vosotros y os haré caminar según mis leyes...» (36, 25-27).

San Pablo, en la carta a los Romanos, nos presenta una serie de expresiones decisivas para calificar esta ley de nuevo cuño. Habla de la «ley de la fe», de la «ley del Espíritu de vida que nos ha liberado en Cristo Jesús».

Meditando estos textos en su «De Spiritu et littera», nos explica san Agustín: «Del mismo modo que la ley de las obras fue escrita en dos tablas de piedra, así la ley de la fe fue escrita en el corazón de los fieles». Y precisa magníficamente: «i,Qué son, pues, estas leyes divinas

escritas por Dios mismo en Ios corazones, sino la presencia misma del Espíritu Santo?»

Todos estos pasajes, que figuran entre los más bellos de la Escritura, convergen hacia la afirmación de Tomás: la Ley nueva es una ley interior, en el sentido de que ha sido inscrita por el Espíritu Santo en los corazones por medio de la fe en Cristo. Es la misma gracia del Espíritu Santo, que infunde en nosotros una luz y una vida nuevas al ritmo de sus impulsos.

La fuente espiritual de la Ley nueva

Acabamos de hablar de las fuentes textuales de la doctrina de santo Tomás; mas no hay que equivocarse: para él la verdadera fuente, sin la que las otras quedarían secas, es la gracia del Espíritu Santo que «escribe» (recibe el nombre de «Dedo de Dios») en el corazón de los fieles a través del acto de fe e inspira sus movimientos de acuerdo con los textos de la Escritura, cuya inspiración procede del mismo Espíritu.

La ley adquiere aquí un sentido sorprendente para nosotros. Como ya hemos observado, ésta no significa ya una constricción exterior, como un código o un dique que detiene el flujo de la vida, sino que viene a situarse en el interior del movimiento espiritual, en su origen, y designa el principio director, la Sabiduría motriz que inspira y regula sus actos. Esta ley consiste en la presencia activa del Espíritu, que, ocupando ahora el sitio de Jesús junto a los discípulos, como «otro Paráclito» (Jn 14, 16), los inclina a poner en práctica su enseñanza, para introducirlos en la comunión de las personas divinas.

Conviene asimismo darle un sentido particular a la novedad de esta Ley. No es nueva sólo porque haya reemplazado a la Ley antigua, no debemos olvidar que cuenta ya con dos mil años, lo que le habría procurado ampliamente el tiempo de envejecer a su vez. La Ley evangélica posee el poder de renovar incesantemente los espíritus y los corazones, porque se identifica con la gracia del Espíritu Santo. Por eso estuvo en el origen de todas las renovaciones espirituales producidas en la Iglesia. Se trata de una ley de renovación continua, que garantiza entre los fieles la formación y el crecimiento del «Hombre nuevo» del que habla san Pablo: «Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador» (Col 3, 9-10). De este modo, el Espíritu forma en nosotros eso que santo Tomás no

vacila en llamar instinto espiritual, del que debemos decir que, a diferencia del instinto animal, es superiormente inteligente y libre.

La doctrina de la Ley nueva nos conduce así a redescubrir, más allá del racionalismo y del voluntarismo ético del que seguimos siendo tributarios, la espontaneidad del Espíritu: intuición, aspiración e impulso todo a la vez, como una fuente profunda que explotarán las virtudes teologales y los dones.

Una fuente secreta

Sin embargo, no tenemos que ocultárnoslo, esta fuente espiritual escapa ampliamente a nuestras posibilidades de aprehensión. Está situada por encima de nuestras ideas y de nuestros proyectos, aunque sea ella la que los inspire, por encima de nuestros sentimientos y de nuestras voliciones, aunque sea ella la que los anime. Es del orden de «lo que el ojo no vio, lo que el oído no oyó, lo que no ha subido al corazón del hombre» (1 Co 2, 9), aquello que, no obstante, ha preparado Dios para ponerlo en el corazón de los creyentes.

Por eso, al definir santo Tomás la ley nueva como una ley interior, se ve obligado a usar una paradoja. En efecto, ha tenido que clasificar la ley, en general, entre los principios exteriores de la acción humana, a diferencia de las virtudes, y he aquí que introduce una ley, la más perfecta a sus ojos, en la interioridad del hombre, como una regla y una causa de acción espontánea. De un lado, la exterioridad es la mayor posible, pues la ley del Espíritu es superior a cualquier inteligencia creada, y, de otro, la interioridad es la más íntima que pueda haber, como la que se da en una comunión de amor. Tomás se unía así, a su manera, a la experiencia de Agustín cuando dice a Dios: «Tú me eras más íntimo que lo íntimo de mí mismo y superior a lo más alto que hay en mí» («intimius intimo meo et superius summo meo», Conf., 1. III, VI, 11).

Observemos, además, que la distancia entre la Ley del Espíritu, en su origen, y nosotros, que la recibimos, no es un espacio sereno. Es ahí donde, de hecho, está plantada la Cruz de Cristo y donde deberá expirar el hombre viejo, para que pueda nacer el hombre espiritual, engendrado por la fe y el bautismo. Esa es la tierra donde el grano del Espíritu debe hundirse para hacernos morir y revivir según su Ley.

Una ley interior

Jeremías describe la penetración de la Ley nueva en nosotros como una «escritura en el corazón», cosa que traduce santo Tomás hablando de una ley «indita», puesta en nosotros al modo como se inspira un sentimiento —miedo, alegría—a alguien. La imagen de la escritura es rica. El «corazón» designa la parte más íntima del hombre, a la que sólo Dios tiene acceso. Lo distinguimos de lo que se ve. El corazón es la sede de la inteligencia y del amor, en él se forman los pensamientos y los sentimientos, las palabras y las acciones. Constituye el centro profundo de la vida religiosa y moral; en el corazón asimismo recibe el hombre, por la fe, el don del Espíritu.

Al evocar la Ley de Moisés inscrita en unas tablas de piedra, el pasaje de Jeremías nos presenta la Ley nueva como una obra de la Sabiduría divina, que instruye al hombre a la manera de un padre que enseña y educa a su hijo, no sólo mediante palabras que se inscriban en su memoria, lo que puede ser significado por la inscripción en la piedra, sino con el impulso del amor que mueve el corazón. La Ley nueva conduce así a su perfección la obra de la educación divina, por medio de una comunicación de la sabiduría, que pertenece al Verbo de Dios, y a través de un don del amor que procede propiamente del Espíritu. Ahora, aquel que ha recibido la Ley nueva, puede, consultando su corazón, conocer la voluntad de Dios: «Ya no tendrá que instruir cada uno a su prójimo, cada uno a su hermano... Pues todos me conocerán, desde los más pequeños hasta los mayores» (Jr 31, 34). Gracias a esta Ley, el Espíritu se convierte verdaderamente en el «Maestro interior».

III. La obra del Espíritu Santo y sus signos

Se ha acusado a la teología católica postridentina de no haber otorgado al Espíritu Santo el lugar que le corresponde en la vida cristiana. El reproche tenía fundamento en la medida en que las clasificaciones de la época separaron excesivamente la vida moral de la vida espiritual y acantonaron la intervención del Espíritu en la mística.

Nuestra definición de la Ley nueva nos ayuda a restablecer la situación. La acción del Espíritu Santo queda tan extendida como el don de la gracia y como la predicación del Evangelio. Se ejerce en todos los fieles y recubre todo el campo de la moral, a la que otorga una dimensión y una finalidad espirituales. Nuestra definición nos permite precisar cómo se ejerce la acción del Espíritu Santo desde el don de la gracia, por medio de las virtudes, hasta el nivel del obrar concreto.

El Espíritu de Jesús

La mención del Espíritu Santo en nuestra definición evoca todo lo que nos enseña el Nuevo Testamento sobre su misión, primero respecto a Cristo, desde la Anunciación hasta la Resurrección; a continuación, respecto a la Iglesia, a partir de Pentecostés, en su formación y crecimiento gracias a los ministerios y los carismas; y, por último, respecto a cada fiel, en la obra de la santificación que lleva a plenitud la de la justificación por la fe que obra por la caridad.

Incontestablemente, para retomar los términos de san Pablo, la vida cristiana es, al mismo tiempo, una «vida en Cristo» y una «vida según el Espíritu». Estas expresiones se reclaman entre sí, para designar la acción del Espíritu prometido y enviado por Jesús a los apóstoles, a fin de recordarles todas sus palabras y realizar con ellos la obra de salvación cuyas bases había echado él [1].

Así pues, en modo alguno podemos separar al Espíritu Santo de la persona de Cristo. Su misión consiste precisamente en hacernos vivir en Cristo. No obstante, en el seno de la Trinidad y en el alma de los fieles, el Espíritu tiene su personalidad y su función propia. Así podríamos redactar su carnet de identidad: es el Espíritu del Padre, éste es su origen; es el Espíritu de Jesucristo, es su nacionalidad cristiana; es el Espíritu de la Iglesia, ése es el domicilio que se construye y donde le gusta habitar.

Estos rasgos nos proporcionan los criterios esenciales para ejercer el discernimiento indispensable y evitar confundir el Espíritu Santo con cualquier soplo que agite a los hombres, con cualquier idea o sentimiento que conmueva e indigne a la opinión.

La fe en Cristo

San Juan nos indica el primer criterio y la principal línea de fuerza de la acción del Espíritu Santo: «Queridos, no os fiéis de cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus vienen de Dios... Podréis conocer en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios» (1 Jn 4, 1-2). La identidad es precisa y segura: es el Espíritu quien nos insufla, hoy como en los tiempos de los apóstoles, la fe en Jesús, como Hijo de Dios, nacido de la Virgen María, que sufrió en su cuerpo y resucitó bajo Poncio Pilato. Notemos aquí el vínculo entre el Espíritu y la carne de Jesús, que se opone a toda mitificación

gnóstica e indica al mismo tiempo la penetración de la gracia hasta en nuestro cuerpo. San Pablo nos confirma en este punto: «Nadie puede decir: "Jesús es Señor", sino con el Espíritu Santo» (1 Co 12, 3). Tal es, pues, la primera tarea del Espíritu: revelarnos, aportarnos el testimonio interior de que Jesús es el Hijo de Dios, que es nuestro Señor.

Existe, pues, un vínculo esencial entre la acción del Espíritu Santo y la fe en el Cristo de los Evangelios, tal como expresa el Credo cristiano. Por eso santo Tomás hace entrar con toda justicia la fe en Jesús en la definición de la Ley nueva. La vinculación no es sólo dogmática; es espiritual y vital. El Espíritu planta en nosotros la fe como la raíz de donde procede la savia de la gracia y nos injerta como ramas nuevas en el olivo franco que es Cristo (Rm 11, 24). Por medio

1. Para las relaciones entre Cristo y el Espíritu Santo, *cfr*. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, París, 1949, 352-355; 479-480. Asimismo L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París, 1951, livre II, ch. IV,*Le Christ selon V Esprit* (existe traducción española en DDB, 1967).

del impulso de la fe, dirige las miradas de nuestro corazón hacia el misterio de Jesús y fija en El el amor que inspirará nuestra vida.

En concreto, el Espíritu nos enseña la humildad sencilla y la obediencia amorosa de la fe, a imitación del Cristo humilde y obediente a la voluntad del Padre. Sólo el Espíritu puede enseñarnos cómo aceptar el sufrimiento, sufrir la prueba y llevar nuestra cruz con esperanza siguiendo al Señor. Nos vuelve asimismo dóciles a la Escritura, inclinándonos a dejarnos juzgar por ella, hasta cuando nos acusa, en vez de juzgarla nosotros desde arriba de nuestra pequeña ciencia o de adaptarla a nuestras ideas y a nuestros gustos.

La oración al Padre

El segundo signo es la revelación del Padre, especialmente en la oración: «Recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre! (como Jesús en Getsemaní) El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos (de los dones del Espíritu)...» (Rm 8, 15-17). «EI Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables...» (8, 26).

Al parecer no se puede recitar como conviene el Padre nuestro sin la gracia del Espíritu Santo, que nos hace experimentar cómo esta oración nos eleva por encima de las palabras y de los sentimientos: expresa nuestra condición espiritual de hijos de Dios y nos hace tomar conciencia de ello. Mediante la moción del Espíritu que ora en nosotros, el Padre nuestro nos une a la oración misma de Jesús ante su Padre y lo hace presente en medio de los que se reúnen en su Nombre (cfr. Mt 18, 20). Por esta razón la Iglesia en sus oraciones se dirige al Padre por Cristo en el Espíritu. Este movimiento de la revelación cristiana manifiesta la intención de fondo que orienta toda la vida espiritual.

Concretamente, el Espíritu crea en nosotros el deseo y el gusto de la oración; él nos impulsa a otorgarle la prioridad en nuestras ocupaciones y nos inclina a «orar incesantemente».

La edificación de la Iglesia

El Espíritu Santo se revela también —y es éste un tercer signo— en su obra principal: la edificación de la Iglesia como el Cuerpo de Cristo, tal como nos la describe san Pablo con sus diferentes ministerios y carismas unidos en la caridad, y tal como se desarrollará a continuación, a lo largo de los siglos, sobre estas bases. La Iglesia es la obra de predilección del Espíritu Santo; es la novia que va preparando pacientemente para el encuentro con el Esposo, Cristo, conformándola con él, tanto en sus sentimientos como en su conducta.

La acción del Espíritu Santo se reconoce, por consiguiente, en que se sitúa en la Iglesia y se ejerce siempre en favor de la Iglesia, con la mirada puesta en su crecimiento. El celo constructivo y desinteresado por la Iglesia es la marca del verdadero profetismo.

En concreto, el Espíritu Santo nos insufla el amor a la Iglesia y nos incita a asumir en ella, con abnegación, los servicios y los ministerios, a ejemplo de Cristo, que se hizo siervo de todos. A los que ejercen alguna autoridad, el Espíritu les enseña a «apacentar la grey de Dios... de buen grado..., de corazón..., convirtiéndose en modelos del rebaño» (1 P 5, 1-3). A los fieles les inculca una obediencia similar, pronta y generosa, benevolente en la interpretación e inteligente en la educación, sin detenerse en las faltas y en las debilidades que nos son comunes.

Conviene anotar aquí lo que podríamos llamar los dos polos de la acción del Espíritu: ésta es, al mismo tiempo, muy personal y

completamente eclesial. Es personal en virtud de la fe, que nos liga a la persona de Cristo y nos impulsa a orar al Padre en lo secreto. Se puede decir incluso que el Espíritu nos «personaliza», puesto que nos enseña a través de la experiencia interior que cuanto más nos adherimos a Cristo hasta olvidarnos de nosotros mismos, siguiendo su ejemplo, mejor se desarrolla el yo profundo que va formando en nosotros el amor. La comunión con el Padre a través de la oración, con el Hijo en la Eucaristía, con el Espíritu en la vida, ahonda en nosotros la conciencia de nuestra calidad y de nuestra dignidad de «personas».

Ahora bien, precisamente en este recinto «secreto», en el que no puede penetrar la mirada de otro, más allá de las relaciones y de los afectos humanos, es donde se anudan en torno a Cristo, sobre la base de la caridad, los lazos de fraternidad que nos hacen convertirnos en células de la Iglesia, en miembros activos del Cuerpo de Cristo, en partícipes de la «comunión de los santos».

El Espíritu de paz

Podemos considerar también, ciertamente, como criterios de discernimiento la lista de los frutos del Espíritu que presenta la carta a los Gálatas (cap. 5): la caridad, la alegría, la paz, la paciencia, la servicialidad, la bondad, la confianza en los otros, la mansedumbre, el dominio de sí, y, con ciertos manuscritos, podemos añadir la castidad, que es, de hecho, una obra específica del Espíritu. Estas cualidades, rodeando a la caridad, se cogen de la mano y se confortan entre ellas.

Vamos a fijarnos especialmente en la paz, recomendada por la tradición de los Padres del desierto como un criterio seguro para el discernimiento de los espíritus. La acción del Espíritu Santo, por muy molesta que sea a causa de sus exigencias, pone la paz en el corazón de aquel que le responde. La acción del demonio, por el contrario, aunque se encubra con palabras de paz, se produce habitualmente en medio de la agitación, del ruido, y engendra la turbación en el alma, extremo que muestra bien la lista de los pecados que produce la carne, según el mismo pasaje de la carta a los Gálatas: impureza, odio, discordia, celos, envidia...

¿Hay que precisar que la paz producida por el Espíritu Santo no tiene nada de perezosa? Esta paz es la recompensa de aquellos que han combatido con coraje

el combate espiritual y «crucificado la carne con sus codicias». Está destinada asimismo a los que hayan dado testimonio de Cristo en las pruebas de la vida y hayan descubierto en ellas la alegría prometida por las bienaventuranzas. Esta alegría constituye también un signo de la presencia del Espíritu, en contra de la tristeza de alma y del enojo que nos dejan los falsos profetas.

IV. La gracia del Espíritu Santo. El don espiritual

La gracia designa el don de Dios en su generosidad y en su gratuidad (cfr. 2 Co 8, 9: «Conocéis la "gracia" de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por nosotros se hizo pobre...»). Es digno de destacar que la teología cristiana haya atribuido al Espíritu Santo el vocablo «don», porque es el Amor en el seno de la Trinidad (I, q. 38). Ese es el nombre propio del Espíritu Santo: él es el don de Dios por excelencia, el don del Padre enviado por el Hijo; él es asimismo el dispensador de los dones, de todas las gracias. Conviene, pues, confiarle particularmente la Ley nueva que es aquí abajo el don divino más perfecto en su orden.

A. La gracia y la misericordia

El término «gracia» es rico en significaciones. Quizás nosotros lo hayamos conceptual izado y materializado en exceso. La gracia nos remite a la experiencia evangélica primitiva: el encuentro del pecador con el perdón de Dios ofrecido por Jesús en la conversión, la «metanoia», que le da la vuelta, cura y purifica el corazón (Mt 4, 17). Para designar la fuente de esta gracia, debemos devolver su fuerza y su riqueza al viejo término cristiano de «misericordia», abandonado con demasiada facilidad por los traductores de la Biblia. Designa este término un amor que sobrecoge en las entrañas como la ternura de una madre, que compromete el corazón como el afecto de un padre o de un hermano. Si le añadimos la idea de fidelidad que implican también estas relaciones familiares, tenemos entonces en «misericordia» la mejor traducción del término hebreo «hesed», que significa el amor de Dios por su pueblo, que le hace permanecer fiel al mismo incluso en su miseria y su pecado. La gracia es el don mismo de esta misericordia.

Así pues, en la experiencia de la conversión a Dios, que se prolonga a lo largo de toda la vida a través de la conciencia y la confesión humilde y confiada del pecado, es donde mejor podemos adivinar lo que significa

la misericordia y comprender cómo la gracia es una merced, un don de pura y suave benevolencia que nos transforma y nos libera. Ahí es donde tenemos que volver para apartar el obstáculo que, frecuentemente, nos detiene en la cuestión de la gracia: la idea recibida de una moral demasiado jurídica, la idea de que existe, entre la libertad y la gracia, una relación de fuerzas medible mediante el cálculo de los pecados y de los méritos en la balanza de la justicia legal. Ahora bien, en el Evangelio, la gracia se manifiesta mejor precisamente por su libertad en relación con semejante contabilidad, poniéndose gustosamente del lado de los «pecadores» más bien que del de los «justos» o de los «merecedores» a los ojos de los hombres.

B. La gracia y el tema del matrimonio espiritual

Para elucidar lo que contiene la experiencia de la misericordia de Dios y discernir mejor lo que es la gracia del Espíritu, conviene recurrir a los temas del amor conyugal y de la amistad, que la Escritura pone en práctica y que serán explotados por la teología y la mística.

La Escritura sitúa siempre el amor en el marco de la Alianza entre Dios y su pueblo, comparada por los profetas con unos desposorios, y después con un matrimonio. «Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé» (Os 2, 21-22). «Como se casa joven con doncella, se casará contigo tu edificador, y con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios» (Is 62, 5).

El tema será retomado por san Pablo y aplicado, en su meditación sobre el matrimonio cristiano, a la unión de Cristo con la Iglesia (Ef 5, 32). Volvemos a encontrarlo en el Apocalipsis, donde la Jerusalén celestial desciende del cielo «engalanada como una novia ataviada para su esposo» (Ap 21, 2). Este libro concluye, además, con la invitación: «El Espíritu y la Novia dicen: "¡Ven!" Y el que oiga, diga: "¡Ven!" (es el Marana Tha de los primeros cristianos dirigido al Cristo-Esposo). Y el que tenga sed, que se acerque, y el que quiera, reciba gratis agua de vida» (Ap 22, 17).

Los místicos cristianos aplicarán más tarde el tema del matrimonio a las relaciones del alma con Dios y se servirán de él para describir las etapas de su experiencia. El Cantar de los cantares será para ellos el libreto de este amor.

La imagen del amor conyugal

El amor conyugal, tal como ha sido asumido por la Palabra de Dios, nos brinda, efectivamente, una base tanto mejor para ilustrar nuestras relaciones con la gracia, por el hecho de que la caridad es el don principal del Espíritu Santo. Es cierto que existe entre los esposos unos vínculos jurídicos, una serie de derechos y deberes fijados en un contrato que regula su alianza. Mas estos datos legales están al servicio del amor que les une; de él reciben su sentido profundo y su auténtico valor. El matrimonio, lo mismo que los desposorios, se abre en virtud del amor a la significación espiritual que le otorga la Escritura, para expresar las relaciones entre Dios y su pueblo, entre el alma y Dios, prefiguradas ya en la creación del hombre y de la mujer a imagen de Dios.

Ahora bien, la ley característica de este amor no reside en el débito legal, sino en el don gratuito a través del cual la persona se ofrece espontánea, libre y gozosamente. Se puede decir que los esposos se dispensan gracias mutuamente. En

este sentido, la gracia designa lo que hay de más específico en los intercambios del amor, ya entre Ios novios y los esposos, y aún más entre Dios y el alma.

Las significaciones de la gracia

En este marco la gracia adquiere, además, varias acepciones. No pierde su sentido principal de «agraciar», pues la esposa debe ser purificada de sus manchas para presentarse ante su Esposo. Por eso se entregó Cristo por la Iglesia «para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra» (Ef 5, 26). Pero la gracia designa asimismo la belleza de la esposa, que suscita el amor: «Y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada» (5, 27). Esta belleza incluye la gracia en los gestos y la mantiene, a través de las palabras y la conducta, especialmente en los movimientos del alma.

Ahora bien, estas significaciones tienen su raíz en la iniciativa libre y gratuita de la voluntad amorosa: primero en Dios y, después, en nosotros que le respondemos. ¿No es acaso la del corazón la belleza más graciosa? ¿No es acaso ella la que mejor irradia en los rasgos y en las acciones? La gracia designa la obra más amable de Dios en nosotros;

de ella afirma santo Tomás, siguiendo a san Agustín, que es mayor que la creación del cielo y de la tierra (I-II, q. 113, a. 9): a pesar de que éramos pecadores, la gracia filial nos confiere una semejanza activa con Dios y la capacidad de volvernos bellos y amables a sus ojos, a imitación de su Hijo, mediante la contemplación de su Belleza y mediante la acogida dócil de su Amor. La gracia convierte así realmente nuestra alma en novia, en esposa, y nos otorga la libertad de hablarle a Dios en la oración, con la confianza que procuran los vínculos del afecto, como si Dios encontrara su mayor placer en vernos ejercer nuestra libertad en relación con él y usar los derechos que él mismo nos ha concedido en su misericordia.

C. La gracia y el tema de la amistad

La amistad de Cristo según santo Tomás de Aquino

Para dar cuenta de la naturaleza y de los movimientos de la gracia, podemos servirnos también del tema de la amistad, que santo Tomás puso por delante en su análisis de la pasión del amor (I-II q. 26-28) y en su definición de la caridad (II-II q. 23). Para hacerlo se apoya en el discurso que siguió a la última Cena, referido por san Juan en el cap. 15, donde Jesús se sirve de la comparación de la viña para mostrar a sus discípulos cómo «permanecer en su amor» y concluye así: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. No os Llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído ami Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15, 13-15).

Santo Tomás emplea asimismo el término de «comunión» («koinónia»), tan rico en el lenguaje de la Iglesia primitiva [2], para calificar la comunión amistosa que establece la caridad y que la fundamenta como amistad. Cita a este respecto el preámbulo de la primera carta a los Corintios: «Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro» (1, 9). Podríamos añadir a esto el deseo final de la segunda carta, retomado por la liturgia, que conviene exactamente a nuestro tema: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (13, 13).

Finalmente, en el corazón del tratado sobre la Ley nueva, a propósito de los consejos que incluye, nos presenta santo Tomás a Cristo como el Amigo por excelencia. «Los consejos de un amigo lleno de sabiduría son de una gran utilidad, como está escrito: "El aceite y los perfumes ponen el corazón alegre y los buenos consejos de un amigo son un bálsamo para el alma" (Pr 27, 9). Ahora bien, Cristo es el sabio y el amigo por excelencia. Sus consejos son, por tanto, de la mayor utilidad y conveniencia» (I-II, q. 108, a. 4 sed c.).

Esta particularidad de la Ley evangélica –la de incluir consejos– nos muestra que posee una naturaleza diferente a las leyes jurídicas: nos eleva a una condición nueva inspirada por la amistad, en la que Cristo no se dirige ya a nosotros de modo imperativo, como a siervos, sino a modo de consejo y apelando a nuestra libre iniciativa. Efectivamente, entre amigos no conviene darse órdenes, sino ayudarse mutuamente por medio de consejos y de exhortaciones, como en la catequesis apostólica. Por eso la Ley nueva merece llamarse «ley de libertad» y, podríamos decir, ley de gracia amistosa.

Si santo Tomás ha situado la Ley nueva bajo el signo de la amistad, se debe a que esta ocupaba, a sus ojos, al igual que al de los antiguos, un lugar de predilección en la moral, en relación con las virtudes que la fundamentan. La amistad lleva a cabo la armonía en las relaciones humanas; constituye el fin superior de la ley en la sociedad, la realización más acabada del amor. Se anuda a través de la reciprocidad y de la comunión de los sentimientos y los intercambios. Presupone o establece la igualdad dinámica de las personas.

Ambos temas –el de la amistad y el del amor conyugal–, uno más masculino, más femenino el otro, centrados en la persona de Cristo, van juntos en la teología y en la espiritualidad cristianas. Hay que evitar oponerlos; ambos se completan y nos ayudan a dar cuenta de las riquezas de la misericordia de Dios, manifestada en Cristo, lo que ninguna obra de espiritualidad puede expresar adecuadamente.

La libertad, la reciprocidad y la igualdad en la amistad con Cristo

El tema de la amistad, en lo que concierne a la gracia y a su obra, puede servir para mostrar la grandeza del don divino: la caridad como amistad, partiendo de la mayor desigualdad entre el Creador y la criatura, entre el pecador y la san-

2. *Cfr*. Biblia de Jerusalén, 1 Co 1, 9, nota b.

tidad divina, nos une a Dios en la libertad, la reciprocidad y la igualdad de una comunión activa.

La puerta de entrada de la amistad es la libertad: se penetra en ella voluntariamente; y no puede mantenerse más que mediante el respeto atento y benevolente de la libertad del otro. La amistad es el espacio de una experiencia única en el que se aprende cómo pueden compenetrarse dos personalidades, y después, al mismo tiempo, afirmarse y reforzarse la una por la otra. En la amistad se puede percibir, quizás de un modo más claro que en el amor, cómo se establece la comunicación entre las libertades, especialmente por medio de los consejos, que son gracias, regalos de sabiduría ofrecidos al amigo para ayudarle en su progreso.

El lazo de la amistad se anuda a través de la reciprocidad de los intercambios a nivel de Ios sentimientos, de las ideas, de las voluntades y de los bienes, a través de la puesta en común y del compartir, bajo el signo de la gratuidad. Sin embargo, aquí, y lo mismo ocurre con la obra de la gracia, las cosas no marchan por sí solas. En efecto, el ejercicio de la amistad reclama una educación, la adquisición de una madurez personal mediante la paciente labor de las virtudes, que proporcionan la base firme de la amistad verdadera, pues sólo ellas nos enseñan la generosidad y forman la necesaria estima mutua.

La caridad tomará como base principal la amistad con Cristo, fundamentada por la fe sobre la roca de su Palabra confirmada por el testimonio interior del Espíritu; obrará con la ayuda de las otras virtudes haciéndonos espontáneamente dóciles a los mandamientos y a los consejos del Señor, especialmente a través del ejercicio de la misericordia fraterna. La espiritualidad cristiana es así una educación en la amistad con Cristo bajo la dirección del Espíritu Santo.

Por último, la ley de la amistad es la igualdad. Que el hombre pueda entrar en relaciones de amistad con Dios, a pesar de la infinita distancia que los separa, constituye la gracia más asombrosa. Es propiamente sobrenatural. Procede del misterio de la encarnación y culmina en la redención. Tiene por objeto hacemos participar, como hijos adoptivos, en la intimidad y en la igualdad que reinan entre Cristo y su Padre, reunirnos asimismo en el seno de la Iglesia, como hermanos y hermanas, como amigos, sea cual fuere la diversidad de las vocaciones, de los ministerios y de las condiciones.

Una igualdad semejante es espiritual. Tiene como medida y como modelo la persona de Cristo. Posee un dinamismo que le es propio y que caracteriza los movimientos de la gracia. Sigue la lógica paradójica que expresa el Evangelio en muchas ocasiones como una ley fundamental: «El mayor entre vosotros será vuestro servidor. Pues el que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado» (Mt 23, 11-12). He aquí una sorprendente igualdad: se adquiere no reivindicándola, incluso abandonándola; se ejerce por medio de la humildad y el servicio fraterno, a imitación de Cristo, que ha venido «a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20, 28).

Encontramos ya en la amistad humana, señalémoslo, un esbozo de esta ley, pues el amigo se complace en ponerse al servicio de su amigo, y hasta de sus allegados a causa de él; previene espontáneamente sus deseos, sus necesidades, mejor de lo que pudiera hacerlo un siervo. La igualdad no es aquí material ni querida por sí misma en primer lugar; es personal, entregada al otro y recibida de él en reciprocidad con ayuda del servicio mutuo y gracioso.

El tema de la amistad, enriquecido con numerosos datos provenientes de la experiencia proporcionada por los tratados clásicos de Aristóteles y de Cicerón, entre otros, puede ser utilizado, consiguientemente, por la teología y la espiritualidad cristianas. Sufrirá, no obstante, hondas transformaciones, como el tema del amor, mediante su elevación al nivel de la vida de la gracia y de la experiencia espiritual. Proporciona también, y no en menor medida, una base natural al estudio de la caridad teologal.

Amor y amistad

La ventaja del tema de la amistad consiste en ayudar a expresar de una manera más serena, más comedida, más completa, sin duda, los movimientos y el trabajo de la gracia en nosotros y en la Iglesia; el tema del amor posee, en cambio, más calor, más sentido dramático y, posiblemente, mayor hondura. Uno conviene mejor a la espiritualidad contemplativa y a la teología armoniosa de santo Tomás; el otro es más apto para describir las luchas contra el pecado, los ardores, las exigencias y las peripecias de un amor que rebasa la medida humana, como es el caso de la Cruz de Cristo bajo la moción del Espíritu.

Los temas de la misericordia, del amor y de la amistad, se concentran todos ellos en la persona de Jesús en la experiencia cristiana. El es el

Esposo, el Amigo, la Fuente de la gracia misericordiosa. También es él quien, por su Espíritu, nos ayuda mejor a comprender que su gracia y nuestra libertad no son rivales, sino que se reclaman entre sí y se apoyan mutuamente. La gracia no puede fructificar sin nuestra libertad y ésta, sin la gracia, sólo puede replegarse sobre sí misma y volverse estéril. El lazo que las reúne y las ata es el Espíritu de vida, que escribe en el fondo de nosotros la Ley nueva.

BIBLIOGRAFÍA

Aubert, J.M., art. *Loi et Evangile* en DSAM, t. 9, 966-984.

Kühn, U., *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin,* Göttingen, 1965.

Pinckaers, *S.,* *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Madrid, 1988.

Pinckaers, S., Rumpf, L., ed. *Loi et Evangile,* Ginebra, 1981.

Régamey, P., *Portrait spirituel du chrétien*, París, 1988.

Tonneau, J., *La Loi nouvelle, Somme des jeunes,* París, 1981.

VI

LA INTERIORIDAD ESPIRITUAL

La dimensión interior de la vida espiritual constituye una cuestión capital para nuestro tiempo. Vivimos en un mundo en el que el hombre se ve arrastrado hacia el exterior con una fuerza cada vez mayor, en el seno de un universo que se transforma bajo el dominio de las ciencias y de las técnicas, a través del aflujo de noticias que nos llegan de toda la tierra y de la agitación de los problemas económicos, sociales y políticos que reclaman nuestra atención. Por otra parte, no obstante, se constata en muchas personas una sed cada vez mayor de interioridad bajo la atracción de los valores espirituales. En consecuencia, se ha vuelto indispensable reflexionar sobre esta cuestión: ¿cómo concebir la interioridad propia de la vida espiritual en este mundo en el que estamos llamados a vivir y a obrar como cristianos? Esta investigación es tanto

más necesaria por el hecho de que el vocabulario de la vida espiritual ha envejecido. Necesitamos restablecer el contacto con la realidad que hay detrás de las palabras para devolverles a éstas su vigor.

1. La interioridad de la Ley nueva

La definición de la Ley evangélica por medio de la gracia del Espíritu Santo permite a santo Tomás conferir a esta ley una interioridad que la aproxima a la ley natural, inscrita en el corazón del hombre, y que la ahonda haciéndonos tanto participar de la interioridad misma de la vida divina, en una relación personal, como creer en Cristo y entrar en la amistad de Dios por la caridad. Observemos, por otra parte, que, en el lenguaje del Doctor Angélico, los términos «exterior» e «interior», aplicados a las relaciones entre el hombre y Dios, a la ley y a las virtudes, son convergentes y no implican separación. La interioridad es su punto de encuentro y algo así como su hogar en el hombre: el Espíritu, la gracia, la ley de Dios provienen del exterior, de más arriba de nosotros, es cierto, pero penetran en nosotros para convertirse en los principios de una vida interior que tiene su fuente en Dios y vuelve hacia él.

Esta doctrina se sitúa directamente en la línea de la enseñanza de san Pablo sobre «el hombre interior», que se complace en la ley de Dios y se renueva de día en día (Rm 7, 22; Ef 3, 16), a diferencia del hombre exterior, que va a la ruina (2 Co 4, 16). Evoca también el discurso de después de la cena en san Juan y la promesa: «Si alguien me ama, guardará mi palabra y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él». Esta obra se le atribuye al Espíritu Santo (Jn 14, 23-26). La interioridad de la vida con Cristo se expresa a continuación en la imagen de la viña: «Yo soy la viña, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto» (Jn 15, 5).

La experiencia de la vida producida en nosotros por la gracia del Espíritu fue expuesta a renglón seguido, de una manera digna de ser destacada, por los autores cristianos de los primeros siglos. Conviene consultarlos.

II. La vía de la interioridad según san Agustín y en la época moderna

La interioridad se desplegó, en tiempos de los Padres, a través de la oración y de la vida contemplativa, a través de la búsqueda de la sabiduría y a través de la ascesis monástica. Tomaremos como ejemplo la experiencia típica de san Agustín, el más moderno de los antiguos, como alguien ha dicho. Su descripción de la búsqueda de Dios manifiesta bien la riqueza y la amplitud de la vía de la interioridad.

Agustín ha contado en muchas ocasiones su itinerario espiritual: en el libro de las Confesiones, especialmente en el relato de las dos visiones de Milán y de Ostia, y también en sus grandes obras como el De Trinitate, en sus Sermones al pueblo (sobre san Juan, tr. 20, 12), en su correspondencia (carta 147), y en el comentario al salmo 41 en particular. En cada ocasión describe su experiencia como si lo hiciera por primera vez, con unos rasgos originales. La línea principal se encuentra, no obstante, en todas partes; ésta incluye tres niveles: la contemplación del mundo exterior, el retorno a la interioridad, el paso hacia Dios. La atracción de la belleza: «Buscando por qué apreciaba yo la belleza de los cuerpos tanto celestes como terrestres...» (Conf., 1, VII, XVII, 23), el deseo espiritual y la experiencia del amor: «Pues bien, ¿qué es lo que amo cuando te amo?» (Conf., 1, X, VI, 8), tales son los móviles y los aguijones de la búsqueda de Dios. En el punto de partida está la admiración ante las criaturas que sorprenden y encantan los sentidos en la tierra y en el cielo: «Puesto que suspiro, como el ciervo, por los manantiales de agua, ¿qué haré para encontrar a mi Dios? Consideraré la tierra..., grande es la belleza de la tierra; mas la tierra tiene alguien que la ha hecho... Contemplo la inmensidad de los mares que rodean las tierras; me quedo estupefacto, admiro y busco al que los ha hecho. Levanto los ojos hacia el cielo, hacia la magnificencia de los astros...; todas estas cosas son maravillosas...; admiro estas bellezas, las alabo, pero tengo sed de aquel que las ha hecho» (Homilía sobre el salmo 41, n. 7). «En efecto, si se les pregunta, el mar, los abismos, los seres vivos y los astros responden: "Nosotros no somos tu Dios; busca por encima de nosotros"» (Conf, 1, X, VI, 9).

Esta reflexión conduce a Agustín a entrar en sí mismo. Se ve compuesto de un cuerpo y de un alma que le rige, con unos sentidos que perciben el mundo y son las ventanas del alma; por encima de los sentidos percibe una facultad de juzgar y de apreciar en relación con las sensaciones y los seres, que está ligada a la percepción de la Sabiduría y de la Justicia, propia del alma. «Por grados he subido al alma que siente a través del cuerpo; y, por encima, a su poder interior, al que los sentidos del cuerpo trasladan el mensaje de los objetos exteriores...; y de ahí subí aún al

poder racional, que recoge para juzgarlo lo que recogen y aportan los sentidos del cuerpo» (Conf., 1, VII, XVII, 23). «¿Qué quieren decir las palabras: que yo vea interiormente? Algo que no tenga ni color, ni sonido, ni olor, ni sabor; que no sea ni caliente ni frío, ni duro ni blando. Que alguien me diga, por ejemplo, de qué color es la sabiduría. Cuando pensamos en la justicia, y dentro de nosotros mismos, en nuestro mismo pensamiento, gozamos de toda su belleza, ¿qué sonido impresiona nuestros oídos?... Sin embargo, está en nosotros, y es bella, y se le tributan alabanzas, y la vemos; y aunque los ojos del cuerpo estén en las tinieblas, el espíritu goza de ella por su propia luz» (Sobre el salmo 41, n.7).

Sin embargo, el hombre percibe distintamente, en lo más íntimo de su espíritu, que él no es el origen de la luz que le ilumina en sus juicios, que ha recibido el ser y que es cambiante, en una palabra: que no es Dios y, en consecuencia, debe buscar a su Dios por encima de él. Consulta sus sentidos, sus pensamientos y los «vastos tesoros de su memoria», y no encuentra ahí a Dios.

«Tampoco yo, cuando hacía estas reflexiones..., es decir, el poder por el que yo las realizaba, tampoco él era tú, pues tú eres la luz permanente a la que yo consultaba sobre todas las cosas, para saber si ellas eran, lo que ellas eran, qué valor había que darles; y yo te oía dar enseñanzas y órdenes» (Conf, 1, X, XL, 65).

«A buen seguro que no se puede ver a Dios sino por medio del espíritu; y, con todo, Dios no es lo que es nuestro espíritu... Pues el espíritu... busca una verdad inmutable, una substancia a la que nada altere. Así es nuestro espíritu; sufre la alteración y progresa; sabe e ignora; se acuerda y olvida; tan pronto quiere una cosa como no la quiere ya. Esta inestabilidad no existe en Dios... Buscando, pues, a mi Dios..., siento que mi Dios es algo que es superior a mi alma» (Sobre el salmo 41, n. 7-8).

Esa es la vía de la interioridad que hace descubrir a Agustín que Dios le es, al mismo tiempo, más íntimo que lo íntimo de sí mismo y superior a lo que hay de más elevado en él (cfr. Conf., 1, III, VI, 11). Siguiendo este camino fue como le advino percibir, en un instante privilegiado, la luz divina que se mantiene por encima de él «porque es ella quien me ha hecho», y a la que proclama: «¡Oh eterna verdad y verdadera caridad y querida eternidad!» (Conf. 1, VII, X, 16). Al cabo de esta búsqueda que constituye su placer, en la que reúne todas sus dispersiones para que

nada le aparte de su Dios, sucede en ocasiones que «tú me haces entrar en un sentimiento totalmente extraordinario en el fondo de mí, hasta no sé qué suavidad, que, si se volviera perfecta en mí, sería un no sé qué que esta vida no será» (Conf., 1, X, XL, 65. Ver también la contemplación de Ostia: 1, IX, X, 25). Su búsqueda se apoya también en la Iglesia, tienda de Dios aquí abajo, en la vida de los santos en donde oye un eco de la melodía del cielo (Sal 41, 9), para elevarse hacia la morada de Dios, donde encuentra su «casa». «He expandido mi alma por encima de mí mismo, y ya no me queda nada por asir sino a mi Dios. En efecto, ahí, encima de mi alma es donde está la casa de mi Dios. Allí habita, desde allí me ve, desde allí me ha creado, desde allí me gobierna, desde allí provee para mis necesidades, desde allí me excita, desde allí me llama, desde allí me dirige, desde allí me conduce, desde allí me dirige al puerto» (Sobre el salmo 41, n. 8).

En esa gran obra que es el De Trinitate, la búsqueda contemplativa se va a desarrollar apoyándose en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios en virtud de sus tres facultades espirituales: la memoria, la inteligencia y la voluntad, que se presentan, a la luz de la revelación, como un espejo de la Trinidad de las personas divinas. Nuestro Doctor traza en ellas las grandes avenidas que guiarán la contemplación y la mística occidentales (cfr. 1, VIII, 2-3).

Agustín lo anota con esmero: la ayuda de los neoplatónicos que le dijeron que volviera a sí mismo y siguiera la vía de la interioridad le resultó preciosa; mas su búsqueda de Dios no habría llegado a puerto, si no hubiera descubierto, a continuación, a la luz de san Juan, el único camino que podía conducirle hasta el fin percibido de lejos: la persona de Cristo, el humilde Jesús, el Verbo de Dios hecho carne, que «se edificó una humilde morada con nuestro barro, a fin de desatar, a través de ella, a aquellos mismos a los que debe someter y hacerlos pasar hasta él, curando su hinchazón y alimentando su amor» (Conf., 1, VII, XVIII, 24; ver también Sobre el salmo 41, n. 12). Del mismo modo, comentando el salmo 41, propone la humildad y la confesión del pecado como remedio a la turbación causada por el orgullo.

Nosotros vamos a añadir aquí una observación esencial: las tres etapas del itinerario hacia Dios descritas por san Agustín están separadas por dos rellanos de una importancia decisiva:

1. El primer rellano dirige el paso hacia la interioridad. El lector no puede acceder a la interioridad si no capta que Agustín le invita a entrar

a él mismo en su propia interioridad, pues no existe otro medio para penetrar en esta vía y para comprender el testimonio dado, la experiencia contada. El lector no puede, por consiguiente, permanecer neutro ante el texto de Agustín y contentarse con interpretarlo desde el exterior, como un documento histórico entre otros, so pena de perderse la substancia de la enseñanza propuesta.

2. El segundo rellano determina el acceso a lo que está «por encima de uno mismo». Como el hombre no puede elevarse por sí mismo por encima de él, este paso presupone la intervención de «Alguien» que se manifiesta como radicalmente superior a través de una Palabra, a través de un Verbo que le revela bajo el velo del misterio, a través del don de una Luz interior que llama a la fe. La fe en el Verbo encarnado es aquí la llave que abre la puerta que da a ese nivel situado fuera del alcance de los filósofos.

No nos encontramos, pues, frente a un relato de un proceso simplemente intelectual, sino ante una experiencia espiritual profundamente humana y específicamente cristiana. Se trata de un testimonio compuesto para ofrecer a los lectores una descripción típica del itinerario del cristiano sometido al trabajo interior de la gracia y animado por el deseo de ver a Dios.

La tradición espiritual occidental ha seguido la vía de la interioridad que ha trazado Agustín, con una gran variedad por otra parte, según las personalidades y las vocaciones, en la sucesión de las escuelas que manifiestan la fecundidad de esta vía. El mismo santo Tomás, mucho más «extrovertido» en su orientación teológica y en su contemplación, se abastece ampliamente en el tesoro de las obras del obispo de Hipona, que releyó y explotó de una manera personal. La vía agustiniana sigue siendo para nosotros uno de los grandes modelos. Supera las diferencias de escuelas y de espiritualidades particulares.

La «vida interior» en la época moderna

Los tiempos modernos han traído consigo cambios profundos en lo que a partir de ahora se llamará la «vida interior». La espiritualidad evoluciona en conformidad con el pensamiento y la sensibilidad de la época, que se concentran en el sujeto, frente al mundo y la sociedad. Ya desde finales de la Edad Media, con la «devotio moderna», y especialmente en el Renacimiento, se vuelve la vida espiritual más individual y se la considera cada vez más como separada de las

actividades de orden eclesial o social. Se trata de una vida sobre todo «interior», que se ejerce a través de las prácticas de piedad, de la oración y de la ascesis; se alimenta especialmente con las devociones, que florecen en la Iglesia católica tras el concilio de Trento. La vida espiritual sufre igualmente el contragolpe de las divisiones que se consuman, por esta época, en la teología. Se la separa de la teología moral, que a partir de ahora se consagra al estudio de las obligaciones impuestas a todos y a los casos de conciencia. Tiende a convertirse en patrimonio de una elite que se entrega a la búsqueda de la perfección y la convierte en su afán principal. Como medida de protección contra los excesos de la Reforma, se le retira el contacto directo con la Escritura; deberá tomar su alimento sobre todo en los autores reconocidos por la tradición católica y en la experiencia interior. A través de esta experiencia es como producirá, por otra parte, sus frutos más hermosos en la mística española y en las demás escuelas espirituales alimentadas por la oración y la meditación. Sin embargo, la vida interior no mantiene ya ahora sino unas relaciones limitadas con la liturgia, considerada especialmente como una especie de ceremonial regido por el derecho canónico y las rúbricas, y que apela más al espíritu del deber que al sentimiento religioso. Por último, la contemplación de la naturaleza y del cielo como un camino espiritual hacia Dios es contestado por los descubrimientos de las ciencias y por el pensamiento filosófico. La vida espiritual se ve así obligada a retirarse a un espacio interior que se va estrechando incesantemente. Se convierte en un recinto particular, de orden privado, claramente distinguido de la vida eclesial, regida por la moral y por el derecho canónico, así como de la vida social, sometida a la justicia y a la ley civil.

Para darnos cuenta de sus límites, basta con comparar este modo de ver con el itinerario espiritual de un Agustín, que comienza con la contemplación de la belleza de las obras de Dios en la creación, se ahonda mediante la memoria y la confesión de los beneficios de la gracia en la vida personal, se despliega, a continuación, a través de la consideración de la obra de la salvación en la historia de la Iglesia, la Ciudad celeste, insertada en la historia de este mundo, la Ciudad terrestre, para llegar, apoyándose en la imagen de Dios en el hombre, a la contemplación de la Santísima Trinidad revelada en Jesucristo. La vida interior de Agustín, tan personal y tan intensa, está abierta de par en par a la Iglesia y al universo. En él no existe separación, sino compenetración entre el autor espiritual y el teólogo, el obispo y el ciudadano, entre la vida interior, la vida moral o eclesial y las

actividades desarrolladas en el mundo. ¿Seremos capaces de volver a encontrar esta concepción profunda y amplia de la vida interior?

Hay esperanzas, pues, desde comienzos de este siglo, se han ido produciendo varias renovaciones que han dado sus primeros frutos en la enseñanza del Concilio: renovación bíblica, litúrgica, espiritual, teológica, patrística. La vida espiritual de los cristianos ha sacado provecho de ello; pero, incontestablemente, queda aún mucho por hacer para que la Escritura y la liturgia especialmente vuelvan a ser de nuevo las fuentes principales de la vida cristiana según la magna tradición de la Iglesia. Uno de los obstáculos principales reside, como hemos mostrado, en el foso cavado, y quizás ahondado a lo largo de estos últimos años, entre la vida espiritual y la enseñanza de la moral. La renovación emprendida no podrá fructificar plenamente en tanto no hayamos comprendido que la espiritualidad no es un suplemento opcional a los imperativos morales, sino que constituye una dimensión esencial y específica de la moral cristiana.

III. La interioridad y sus diferentes niveles

Para aclarar las cosas, vamos a intentar ahora precisar cuál es la interioridad constitutiva de la vida espiritual. De hecho, hay diferentes niveles de interioridad. Dado que nuestra percepción de las cosas y nuestro lenguaje parten de la experiencia sensible, nuestra primera representación de la pareja interior-exterior se situará en el plano espacial. Hablamos del interior de una casa o de un coche, del interior de un árbol o de un cuerpo humano. Esta representación no nos proporciona empero, sino una interioridad relativa, ya que podemos abrir los objetos y los cuerpos y constatar que el espacio que allí hay es el mismo que el de fuera, está sometido a unas medidas idénticas. El espacio y la cantidad pueden ser los soportes de la interioridad, pero no la constituyen.

La interioridad no adviene verdaderamente más que con la vida. Es, efectivamente, la vida quien crea la interioridad al formar un organismo, una planta, un animal, un hombre, capaces de crecer y de obrar con una autonomía que se construye a partir del interior, mediante un continuo intercambio entre el interior y el exterior, como Ios pulmones inspiran el aire y lo expiran para oxigenar el cuerpo, como el estómago absorbe y asimila los alimentos para renovar nuestras fuerzas y sostener nuestra acción.

La interioridad se ahonda con el conocimiento sensible, que marca el despertar de la conciencia, provoca los sentimientos y suscita reacciones en relación con las necesidades y los apetitos. El contacto con el mundo exterior se extiende gracias a la percepción de los sentidos, y con la movilidad crece la autonomía.

La interioridad alcanza su extensión y su profundidad mayor en el hombre. El pensamiento hace de él un microcosmos: el hombre, gracias a su inteligencia, puede acoger en sí mismo todo el universo y procurarse una representación de las cosas con alcance universal, lo que le confiere el poder de cambiar el mundo de acuerdo con las ideas que él se ha formado.

No obstante, la razón podría acantonarse, en nombre del método científico, en el conocimiento de los fenómenos y concentrarse en la transformación del mundo exterior por medio de la técnica. En este caso, aun procediendo del hombre a través del pensamiento, la razón permanecería exterior a él por sus obras, ya que las máquinas que fabrica no poseen interioridad y no pueden aprehender directamente el movimiento interno de la vida.

La auténtica interioridad, de nivel espiritual, nos viene del compromiso simultáneo de la inteligencia y de la voluntad libre en el obrar moral. Pertenece en propiedad a la persona y pone en movimiento el corazón junto con el espíritu. Consiste en nuestra capacidad innata para recibir en nosotros y experimentar vitalmente toda verdad y todo bien para asimilarlos y ser fecundados por ellos, y en el consecuente poder de engendrar por nosotros mismos ideas y acciones que nos transforman, con los otros y con el mundo que depende de nosotros. La acción moral se puede comparar así con la generación humana y podemos aplicarle sus principales fases: es concebida en el seno de nuestra libre voluntad, a través de un contacto de amor y de deseo; se desarrolla en nuestro corazón durante un tiempo de gestación más o menos largo, antes de salir a la luz y entrar en el mundo como un fruto llegado a madurez. Tales son las acciones que nos hacen crecer interiormente y progresar a través de las edades de la vida.

La interioridad moral, tan manifiesta por sus obras, escapa, no obstante, a la investigación científica directa y sigue siendo difícilmente accesible a nuestra misma reflexión, porque es como la matriz de nuestros actos más secretos, porque por medio de ella ponemos en práctica nuestro poder único de dar forma y existencia a una acción que está «por hacer»

y que «nos hace», mientras que la ciencia trata de «hechos» y la reflexión debe partir de lo que «está hecho», si quiere penetrar hasta lo que «se hace».

Así es la interioridad del espíritu de que habla san Pablo: «¿qué hombre conoce lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él?» (1 Co 2, 11). Es propia de la persona y donde mejor se revela es en la experiencia moral.

La experiencia cristiana nos introduce aún más adentro y refuerza nuestra interioridad. En efecto, el Espíritu Santo nos hace entrar en la intimidad misma de Dios. Ensancha nuestra interioridad abriéndonos a la interioridad divina a través de un intercambio, que se convierte en la fuente principal de la vida espiritual. La ahonda poniendo en comunicación lo «secreto», donde sólo el Padre nos ve, con el misterio divino, con la Trinidad de personas. Así va formando en nosotros «el hombre interior» del que habla san Pablo, capaz, mediante el discernimiento de la fe y la fuerza del amor, de producir obras que agraden a Dios y de dar los frutos del Espíritu.

Los niveles de interioridad y su comunicación

Tal es, pues, la interioridad espiritual. Aunque está localizada en el espacio de nuestro cuerpo, se extiende más allá de las percepciones y de las emociones de nuestros sentidos, y rebasa los conceptos y las construcciones de nuestra razón fabricadora. Se mantiene por debajo y en el interior de todo eso, como en el lugar escondido donde residen la inteligencia formadora y la libertad productora de nuestros actos, donde tienen lugar los impulsos del Espíritu.

La interioridad espiritual no nos encierra en nosotros mismos, como pudiera creerse; constatamos, por el contrario, que cuanto más profunda es, mayor se vuelve su poder de irradiación. En consecuencia, se juzga muy mal a las realidades espirituales cuando se opone, superficialmente, la interioridad a la exterioridad, cuando se ataca la «vida interior» con el pretexto de que es un obstáculo para el compromiso del cristiano en el mundo. No se comprende que la interioridad del hombre es el lugar donde se conciben las mejores acciones y las ideas más fecundas, tanto para la Iglesia como para la sociedad. ¿No es acaso en la profundidad de los corazones donde el Espíritu Santo teje los lazos que nos convierten «a los unos en miembros de los otros» en el Cuerpo de Cristo? (Rm 12, 5).

Si bien es cierto que se puede distinguir varios niveles de interioridad, según los grados de la vida y de la conciencia, no olvidemos, a pesar de todo, que están unidos en el hombre por el vínculo natural que une el cuerpo con el espíritu. Por esta razón, podemos trasladar al plano espiritual el vocabulario que nos proporciona la experiencia sensible. Por eso emplea san Pablo la distinción espacial entre el interior y el exterior, junto con las nociones de extensión, de ancho, de largo y de altura, para describir el conocimiento del amor de Cristo prometido al hombre interior (Ef 3, 16-18). De modo semejante, podremos hablar de sentidos espirituales, de los *ojos* y de los oídos del corazón. San Agustín echa mano de los cinco sentidos para definir el amor de Dios: «Me gusta cierta luz y cierta voz cuando amo a mi Dios; luz, voz, perfume, alimento, abrazo del hombre interior que hay en mí, donde brilla para mi alma lo que el espacio no capta...» (Conf., 1, X, VI, 8). Santo Tomás, por su parte, prepara, por medio de su tratado de las pasiones, el estudio de las virtudes, de los dones y de los movimientos espirituales que ellos engendran: como la mutua inhesión y el éxtasis en el amor, la alegría en la bienaventuranza. Describirá las evoluciones de la vida contemplativa con ayuda de los movimientos circular, rectilíneo y oblicuo (II-II, q. 180, a. 7).

De este modo se establece en nosotros un intercambio permanente entre los sentidos y el espíritu, entre la percepción y el pensamiento, entre la acción y la reflexión. Con este trabajo es como trazamos los caminos de la interioridad y llegamos a comprenderlos.

IV. La interioridad de la conciencia según Newman

Para ayudarnos a delimitar mejor la interioridad espiritual, podemos referirnos a la descripción de la experiencia moral que nos propone uno de sus mejores testigos modernos, el cardenal J.H. Newman; éste la describe como una experiencia primitiva, simultáneamente personal y universal.

Sostiene Newman, en un sermón sobre la inmortalidad del alma 1 que esta doctrina, junto con el sentimiento de la vida futura que ella encierra, proporcionó al cristianismo la fuerza necesaria para vencer al paganismo del Imperio romano a pesar de su poder. Muestra, a continuación, cómo podemos percibir la existencia de nuestra alma y su distinción de este mundo a partir de la experiencia moral.

En nuestra infancia estamos sumergidos entre las cosas que nos rodean, pero pronto, cuando nos hacemos sensibles a las decepciones que nos producen los continuos cambios que las afectan, especialmente cuando nos golpea la desgracia, percibimos mejor la vanidad de la atadura a este frágil universo, «que flota como una vela ante nuestros *ojos*», y vamos comprendiendo poco a poco que tenemos una existencia propia en nuestra conciencia, y que en el fondo «no hay más que dos seres en todo el universo: nuestra alma y el Dios que la ha hecho (our own soul, and the God who made it)». La idea vuelve a ser retomada en la «Apología pro vita sua», en 1864, y afirmada con tanta certeza como «que tene-

1. J.H. NEWMAN, *Sermons paroissiaux*, Sermón 2, París, Cerf, 1993 (existe edición castellana en Rialp).

mos pies y manos»: la concentración «de todos mis pensamientos en los dos seres –y sólo en los dos seres–, cuya evidencia era absoluta y luminosa: yo mismo y mi Creador (Myself and my Creator) » [2].

El lector que no lo conozca podría pensar que Newman, al darle la espalda al mundo, se ha encerrado en una especie de solipsismo a dos: con un Dios del que nos preguntamos, en virtud de ello, si no se convierte en un ídolo, en una hipóstasis del yo. Sin embargo, la verdad es todo lo contrario.

En realidad, Newman nos expone en dos palabras, que expresan lo esencial, una verdad humana y cristiana fundamental. Expresa en términos sencillos y modernos una experiencia espiritual primera: la soledad radical del hombre ante la vida y ante Dios. A todo hombre le llega un momento –y a veces esta lucidez es mayor en la juventud– en que toma conciencia de que está solo en el fondo de sí mismo ante el sufrimiento, ante la muerte, ante los otros, y, más en particular, que está solo, en lo secreto de su corazón, ante Dios como Juez del bien y del mal, de la verdad y de la mentira, a quien debe responder de sus actos y hasta de sus intenciones, piensen lo que piensen de ellas los demás hombres. El lugar de este encuentro ineluctable es la conciencia, a la que llama Newman, en su famosa Carta al duque de Norfolk, «el primero de todos los vicarios de Cristo», cuyo poder se extiende sobre todos los hombres. El sujeto de este juicio es nuestra alma, hecha a imagen de Dios para convertirse en su interlocutor libre y responsable.

Newman ha probado suficientemente, por lo demás, que conocía el mundo y su siglo, un siglo que preparaba el nuestro, que poseía el sentido de la historia y de la Iglesia y que era un excelente observador de la sociedad ambiente, como para que pueda ser acusado de individualismo o de intimismo. La concentración de su fórmula en la relación del alma con Dios expresa, exactamente, la fuerza predominante del sentimiento de la presencia divina en el centro de la conciencia, hasta el punto de salir vencedora sobre la percepción sensible que nos invade, no obstante, en primer lugar y nos acapara frecuentemente.

Anotemos esta paradoja. El camino de la interioridad y de la soledad con Dios condujo a Newman hacia la Iglesia católica, a la que él consideraba como la más alejada del subjetivismo de su tiempo, y confirió a su pensamiento y a su vida una fecundidad que sigue obrando aún, ampliamente, después de más de un siglo. Por el contrario, constatamos muchas veces que los que otorgan la prioridad a las relaciones humanas, descuidando la relación con Dios, se encuentran, finalmente, encerrados en las murallas de su «ego» y se muestran impotentes para resolver los problemas de la comunicación. A lo que parece, no podemos alcanzar verdaderamente al otro, si no hemos aceptado el «estar a solas» con Dios.

La intuición de Newman plantea, en un lenguaje sencillo para quien sabe entenderlo, las primeras bases del universo espiritual. Esta intuición reposa sobre un fundamento metafísico, ya que nos sitúa ante nuestro Creador. Mostrándo-

2. Apologia pro vira sua, *Textes newmaniens*, Paris, 1967, 111 (existe traducción española en BAC).

noslo como Maestro, como Juez y como Redentor, nos descubre el mundo moral y espiritual: experimentamos que la Ley de Dios está inscrita en nuestro corazón y constituye una base natural para la acogida de la Palabra de Cristo, que lleva a cabo nuestra salvación mediante su gracia. Todas las riquezas de la vocación cristiana encontrarán su lugar en este recinto secreto de la conciencia «en el que sólo Dios nos ve».

La fórmula de Newman «Yo mismo y mi Creador» expresa, pues, de un modo digno de ser destacado la interioridad espiritual. Fundamenta sobre la relación única que le somete a Dios la independencia de que goza cada hombre en relación con el mundo y con la sociedad.

«Comprender que tenemos un alma es sentir nuestra separación de las cosas visibles, nuestra independencia respecto a ellas, que tenemos en nosotros mismos una existencia diferente; supone también experimentar nuestra individualidad, nuestro poder de obrar de uno o de otro modo, nuestra responsabilidad respecto a lo que hacemos». Según la experiencia de Newman, no existe oposición entre la autonomía de la voluntad y la «heteronomía» divina. Al contrario, es mediante su libre sumisión al Dios que le habla a través de su Ley como el hombre recibe y conquista su íntima libertad respecto a todo poder exterior, sea el que sea: en la naturaleza, en la ciencia o en la sociedad humana. Newman dio suficientemente ejemplo, durante su vida, de esta independencia guiada por la Luz interior.

La defensa del alma

La primera fórmula de Newman: «No hay más que dos seres en todo el universo: nuestra alma y el Dios que la ha hecho», puede prestamos todavía un importante servicio: ayudarnos a restituir su significación cristiana a esa vieja palabra de alma, de la que tenemos necesidad para situarnos ante Dios en la interioridad de la vida que él nos da, pues el alma designa precisamente la fuente de la vida.

Hemos abandonado con excesiva facilidad este término de la lengua cristiana, so pretexto de que era de origen griego, y, por tanto, pagano, y connotaba un supuesto dualismo platónico. Newman, penetrando, a través de las palabras, en la realidad de las cosas, sostiene más o menos lo contrario, y tiene razón. Sea cual fuere su origen lingüístico, el alma ha adquirido un sentido nuevo al pasar al cristianismo. Designa el sujeto de la relación única establecida por Dios con cada hombre, que él ha creado a su imagen y llamado por medio de su Palabra. Es en nuestra alma donde tomamos conciencia de la fragilidad de toda carne, «como la hierba se seca y se marchita la flor cuando el soplo de Dios (cuando la rueda del tiempo) pasa sobre ella». También es en la intimidad de nuestra alma donde experimentamos la presencia de Dios y donde comprendemos, como en un relámpago, que «la Palabra de Dios subsiste para siempre», que nos invita a compartir su subsistencia en una vida de la que ya recibimos la primicias por el poder del Espíritu.

Desde esta perspectiva, Newman puede presentar la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma como «una revolución fundamental». Desde Cristo, aquel que cree en él sabe verdaderamente que tiene un alma, de la que tendrá que responde ante Dios y en la que puede recibir la gracia

de Aquel que «entregó su alma» por nosotros. En nuestra alma es donde podemos recibir la perla preciosa del Evangelio. Por eso conviene, en nuestra opinión, conservar la traducción antigua de esta frase de Cristo: «,De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si acaba perdiendo su alma?» (Mt 16, 26). La fórmula «si acaba perdiendo», o «arruinar la propia vida», reduce esta frase al nivel de un lugar común, pues no tenemos verdaderamente necesidad de la revelación para saber que la muerte reduce a la nada las ambiciones de un hombre. Al contrario, resulta esencial para nosotros comprender que poseemos un tesoro más precioso que todas las conquistas y las riquezas del mundo: nuestra alma, nuestra conciencia, nuestro corazón, receptáculo de la sabiduría y del amor de Dios. Por eso, ¿de qué le sirve al hombre, aunque viva mucho tiempo, dominar toda la tierra, como hicieron los emperadores romanos, si tiene que pagar el precio de la corrupción del corazón, con la mentira, la crueldad y verdaderamente la muerte del alma? Esta, en el sentido evangélico, es el recinto más profundo donde mana en nosotros la fuente de la vida eterna. Por eso, como añade el Señor, ¿qué podrá dar el hombre a cambio de su alma? El alma constituye, pues, el lugar propio de la vida espiritual.

V. El combate por la interioridad en un mundo «unidimensional»

La cuestión del alma no es una cuestión teórica para nosotros. Coincide con el combate que debemos entablar para salvaguardar la vida espiritual y la interioridad frente a una representación del mundo, que se nos insinúa desde todas partes y que podríamos llamar «un mundo unidimensional».

En efecto, estamos como envueltos por una visión del mundo limitada a la experiencia sensible, material, limitada a la sola consideración de la cantidad, sometida a la captación y al cálculo de las ciencias y de las técnicas, teniendo como objetivo predominante la utilidad de la mayoría, la satisfacción de las necesidades según las relaciones de producción y de consumo medidas con el dinero. Este modo de ver y de juzgar según las apariencias tangibles, los «fenómenos», aparta de nuestro campo de visión y nos hace correr el riesgo de descuidar las otras dimensiones y formas de la experiencia humana: la estimación de la calidad en función del bien y del mal, el sentimiento de la profundidad latente bajo la superficie de las cosas, la consideración del contenido bajo el continente, de la realidad bajo las apariencias externas, de la verdad por detrás de las opiniones, el afán de la

conciencia y del corazón más allá de las obligaciones exteriores... en una palabra: la percepción de todas las cualidades que forman la riqueza moral y espiritual de un hombre o de un pueblo, que pertenecen a su alma y confluyen hacia la relación con Dios como su fuente primera.

Podríamos ver un símbolo de este mundo unidimensional en la pantalla de la televisión. La pantalla es una simple película de vidrio, pero nos trae cada día noticias y puntos de vista del mundo entero. Nos da la impresión de que mirándola podemos aprenderlo todo sobre lo que se dice, sobre lo que sucede, con un abundante alimento para la imaginación como suplemento. Ahora bien, la pantalla no tiene densidad; no hay más que el vacío detrás de la imagen, aunque ésta parezca profunda. La pantalla nos produce la ilusión de captar la realidad, pero no nos la puede dar. Con el hábito engendra incluso una mentalidad de espectador, que nos hace perder la costumbre de la reflexión y de practicar el esfuerzo necesario para aprehender la realidad humana y percibir la interioridad espiritual que contiene. Sólo aquellos que tienen una personalidad formada, que «saben que tienen un alma», como diría Newman, son capaces de usar las creaciones de la técnica sin dejarse someter, y pueden trazar su camino en este mundo «unidimensional», material, utilitario e «impresionalista», en el que nos arriesgamos a alienar nuestros bienes más preciosos. Es un verdadero combate por el hombre, por nuestra alma y por nuestra libertad interior, el que tenemos que entablar.

Nos encontramos situados así ante una opción decisiva y bien evangélica: o nos dejamos arrastrar con otros muchos por la vía ancha de la exterioridad, o tenemos el coraje de comprometernos personalmente por el estrecho sendero de la interioridad: éste pasa por nuestro corazón, hacia donde el Espíritu nos atrae para conducirnos a las fuentes espirituales.

La dimensión de la interioridad

Si queremos desprendernos de este mundo «unidimensional» que gravita sobre nosotros con todo el peso de la materia y de una difusa opinión pública, tenemos necesidad de recobrar una clara conciencia de las dimensiones propias del mundo espiritual: éste nos introduce en una interioridad rica, verdaderamente pluridimensional. En efecto, necesitamos hacer uso de varios términos para caracterizarla: profundidad, altura, densidad, longitud y anchura, mientras que una vida entregada a la exterioridad nos mantiene en la superficialidad, la

mediocridad, la dispersión y la estrechez. Para esta descripción podemos recurrir a la experiencia de san Pablo cuando desea a los cristianos de Efeso: «...que seáis fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que, arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total Plenitud de Dios» (Ef 3, 16-19).

La vía de la interioridad está al alcance de todos. El principio que la rige es simple y su proceso natural: para penetrar en la interioridad de las cosas, es preciso, antes que nada, abrirles la puerta y dejarlas entrar en nosotros. Para aprehender el sentido profundo de una afirmación o de un ejemplo, es preciso dejarse tocar y reaccionar frente a él a través de ese contacto directo, de persona a persona, que engendra la experiencia y forma en nosotros ese conocimiento especial que recibe el nombre de comprensión, y del que, como fruto suyo, procede la acción. El método que se impone aquí no es ya la observación a distancia, sino la reflexión sobre nuestra propia experiencia. Por consiguiente, para entrar en la interioridad, debemos abandonar la sede del observador científico, el banco o la butaca de espectador, y enfrentarnos a la realidad a través de la acción y la reacción. Así podremos experimentar la profundidad de las cosas, acceder a la interioridad de los otros y aproximarnos al misterio de Dios. La reflexión sobre nosotros mismos, lo mismo que el descubrimiento de las realidades espirituales, no es ciertamente fácil; exige un esfuerzo paciente y multiforme; tiene necesidad de madurar. Veamos ahora de modo más preciso cuáles son las principales dimensiones en que se despliega la interioridad.

a. La profundidad La profundidad designa la superación de las impresiones, de los sentimientos y de las ideas mediante una reflexión que intenta penetrar hasta el corazón de las cosas, hasta el centro oculto en que se forman y manan en nosotros el pensamiento y los actos. Esta penetración puede llegar, con la ayuda de la oración, hasta la intimidad de nuestra relación con Dios y descubrir, en el origen de los movimientos de nuestro espíritu, la ley de la gravitación espiritual causada por la atracción del bien, por la aspiración a conocer a Aquel que nos ha hecho.

Con san Juan en el episodio de la Samaritana (cap. 4 y 7, 39) y con Orígenes en su comentario al Génesis, también nosotros podemos ver en

la perforación de los pozos en el desierto, por los siervos de Jacob, la imagen del trabajo en profundidad de la meditación cristiana en busca del agua viva del Espíritu. La perforación de un pozo exige la fijación del esfuerzo en un lugar concreto en el que se ha detectado la presencia de agua; de modo semejante, la meditación se tiene que concentrar en un texto, en un tema, en una experiencia, y volver sobre él de manera regular, a través de una especie de fijación móvil, para profundizar en su comprensión hasta que surja el agua espiritual. Aquí se recomienda, en particular, el uso de la Escritura, porque ella nos garantiza la presencia del Espíritu.

La idea de profundidad hace pensar también en las raíces de un árbol, que se hunden y se extienden bajo tierra. Mediante la meditación de la Palabra de Dios es como nos arraigamos espiritualmente en la tierra nutricia que Dios nos da, donde «florece el justo como la palmera, crece como un cedro del Líbano» (Sal 92, 13).

b. La altura. La idea de altura completa la de profundidad. Procede de un esfuerzo prolongado encaminado a progresar en la calidad moral, a la realización de un ideal espiritual, como se emprende el ascenso a una cima. Exige el desprendimiento de lo que es bajo, la superación de lo mediocre, la lucha contra la pereza y la pesadez interior, el combate del espíritu contra la carne y sus debilidades. Se la designa con expresiones como la elevación de pensamiento y de sentimientos o grandeza de alma. Podemos ver su símbolo en la montaña del Sinaí, a donde Dios llamó a Moisés para entregarle la Ley, y en la montaña de las bienaventuranzas, donde Jesús enseña a sus discípulos una justicia superior a cualquier otra. Jerusalén está edificada asimismo sobre un monte, cuyo acceso está reservado a los corazones puros: «¿Quién subirá al monte del Señor?... El hombre de manos inocentes y de corazón puro» (Sal 24, 3-4). También resulta significativo que nuestros lugares de peregrinación estén situados preferentemente sobre altozanos.

c. La densidad. La densidad es el fruto de la paciente acumulación, en nuestra memoria viva, de las reflexiones, esfuerzos y experiencias desarrollados de manera continua y con discernimiento. Es el resultado de una lenta asimilación, de una digestión, podríamos decir, de las adquisiciones de la vida, que constituyen la salud del pensamiento y el vigor del obrar. La densidad exige la fidelidad y el recogimiento. Literariamente se manifiesta en la concisión del estilo, en la justedad de las palabras y en la riqueza de su significación. Un escrito es denso

cuando se presta a la relectura, a un estudio profundo, a la meditación. Así son, especialmente, los textos de la Escritura que la liturgia nos propone cada año como alimento inagotable, como el maná de Dios, siempre acorde con nuestras necesidades. Una vida es densa cuando todas sus líneas se armonizan y se concentran en el cumplimiento de una vocación, de un designio generoso, de una idea fecunda.

d. La anchura. El progreso en la profundidad, la altura y la densidad contribuye a la apertura del espíritu y del corazón. La capacidad de acogida, de comprensión y de ordenar las ideas, las acciones voluntarias y los sentimientos, crece y se fortifica. El espíritu adquiere especialmente el poder de reunir opiniones diferentes y compararlas para sacar de ellas verdades complementarias, a fin de formarse una idea verdadera y matizada. El corazón se ensancha también hasta remontar y apaciguar los sentimientos más contrarios y más violentos, como es el caso del perdón a los enemigos y la oración por los perseguidores, según la enseñanza del Señor. Esta anchura se muestra vigorosa y sabe mantener, con firmeza y flexibilidad, una línea de conducta justa y verdadera, que coloca, finalmente, al que la practica frente al más extenso horizonte espiritual.

e. La longitud La longitud puede designar la duración necesaria a todo crecimiento vital, al progreso espiritual o intelectual. Sean cuales fueren las circunstancias, hace falta paciencia y tiempo para formar a un hombre interiormente. Las estaciones de la vida son más largas que las de la naturaleza, y nuestra duración se prolonga aún cuando está conectada con el tiempo de Dios, que dispone de los siglos. Por esta razón las virtudes de la duración: la paciencia, la constancia, la vigilancia, la perseverancia, son tan importantes en la vida espiritual. San Pablo las menciona de manera regular junto con la caridad; sin ellas ninguna virtud, ningún don puede dar sus frutos en nosotros.

Para concluir este capítulo sobre la interioridad, volveremos sobre el pasaje de la carta a los Efesios que nos muestra todo su alcance. El Apóstol nos invita a entrar en el misterio del amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento por su Anchura, pues todos los hombres están llamados a él, por su Longitud, pues ocupa todos los tiempos, por su Altura, pues nos eleva a la dignidad de hijos de Dios con Cristo, que está sentado cabe el Padre, por su Profundidad, pues hemos recibido el Espíritu que «sondea todo, hasta las profundidades de Dios».

BIBLIOGRAFÍA

San Agustín, *Las confesiones,* BAC, 1968[5].

Derville, A., etc., art. *Homme intérieur* en DSAM, t. 7/1, col. 650-674.

Lévéque, J., art. *Interiorité* en DSAM, t. 7/2, 1971, col. 1877-1903.

Mercier, D.J., (card.), *La vie intérieur*, Louvain, 1934 25.

Newmann, J.H., (card.), *Apologia pro vita sua,* BAC, 1987.

Dom Marmion, *un maure de la vie spirituelle, Vie Sp.,* enero 1948.

VII

LA EXPERIENCIA INTERIOR QUE HAY A LA BASE DE LA VIDA ESPIRITUAL

Ya esté integrada en la teología, como ocurre en los Padres de la Iglesia, o que haya sido distinguida de ella, como en la época moderna, la espiritualidad siempre ha estado ligada a la experiencia. Por eso es necesario precisar qué tipo de experiencia implica la vida espiritual.

La experiencia propia de la vida espiritual

El término experiencia adquiere múltiples acepciones y matices según sea empleado en las ciencias, en filosofía, en el ámbito religioso, espiritual o místico. Designa habitualmente un conocimiento inmediato y vital de cosas concretas, a diferencia de un conocimiento nocional, abstracto y discursivo 1. En su excelente obra «L'expérience chrétienne» (París, 1952), distingue Jean Mouroux tres planos y como tres especies de experiencias:

1. La experiencia empírica, vital, aunque ni refleja ni crítica; se trata, en suma, de la experiencia bruta, y designa, de hecho, elementos de la experiencia bastante dispares y superficiales más bien que la experiencia auténtica, tomada en su conjunto.

2. Lo experimental: se trata de la experiencia científica. Está provocada conscientemente y versa sobre los elementos susceptibles de medida, tratados y coor-

1. *Cfr.* A. LÉONARD, art. *Experience* en DSAM, t. 4/2. Asimismo *Recherces phénoménologiques autour de 1 'expérience mystique,* en Supplément de la Vie spirituelle (1952) 430-494.

dinados por el sabio para construir ese universo al que llamamos ciencia. Se trata igualmente de una experiencia parcial.

3. Lo experiencial designa la experiencia tomada en su totalidad personal con todos los elementos que la estructuran, con todos sus principios de movimiento, en la lucidez de una conciencia que se posee a sí misma y la generosidad de un amor que se entrega. La auténtica experiencia espiritual es de este tipo.

Conviene anotar asimismo que las ciencias experimentales han acaparado, en gran medida, el término experiencia. En efecto, estas ciencias se construyen con la ayuda de experiencias constatables y repetibles, en principio, por cualquiera. Las experiencias proporcionan los hechos de los que se inducirán las leyes necesarias que liguen entre sí los fenómenos de una materia constatados por la observación, materia que puede variar según los campos científicos de que se trate: las experiencias físicas o químicas o los datos de orden histórico o sociológico. Es bueno observar que el sabio no toma nunca en cuenta la totalidad de la experiencia concreta. Por método, hace abstracción de los componentes cualitativos y psicológicos, y no retiene más que los elementos cuantificables y medibles en función del espacio y el tiempo.

La experiencia espiritual es de otra naturaleza. Pertenece al mismo orden que la experiencia de la vida que vamos adquiriendo normalmente con la edad. Mientras que la ciencia progresa mediante una multiplicidad de experiencias y de hechos, conviene hablar de experiencia humana en singular para designar ese precipitado de acontecimientos vividos y comprendidos personalmente, que se forma en nuestra conciencia y en ella toma para nosotros un sabor único, un poco al modo como se acumula y se enriquece la miel en el panal de una colmena. Esta experiencia, cuando llegue a su madurez, se llamará sabiduría. Presupone, ciertamente, experiencias variadas, pero se forma mediante una recuperación interior que las hace entrar en una memoria viva, un poco como la abeja extrae el jugo de las flores para llevarlo a

su alvéolo. Así vamos sacando nosotros de nuestros hechos vitales una determinada materia, recogida por su calidad más que por su cantidad, que hacemos entrar en nuestra substancia espiritual. Este trabajo, oculto en parte a nuestros ojos, parecido a una especie de digestión del espíritu, está vuelto hacia la interioridad.

La vida espiritual reposa, pues, sobre la experiencia interior, y más concretamente sobre la experiencia de la acción. No cabe duda de que sacamos provecho de todo un mundo de impresiones recibidas, de sentimientos experimentados, de acontecimientos y de recuerdos recogidos; mas nuestra interioridad no queda comprometida plenamente sino por nuestras opciones, cuando nos comprometemos libremente en acciones en las que se refleja nuestra personalidad, igual que se manifiesta el obrero en sus obras.

Nuestro obrar personal es, en primer lugar, interior, como las voliciones que se sitúan en la raíz de nuestras acciones visibles. Acciones como querer, amar, creer y esperar, reflexionar y decidir, esforzarse y perseverar, forman en nosotros unas disposiciones a obrar que los moralistas llaman hábitos: éstos nos inclinan a persistir en la conducta seguida y sostienen nuestro progreso. Estamos, pues, frente a una experiencia dinámica, que nace de la acción y provoca a la acción.

Con todo, no toda experiencia es buena para garantizar el progreso espiritual. Hay caminos que suben y nos conducen hacia amplios horizontes; pero hay otros que bajan, se desvían y nos extravían. Hay caminos que van derechos a la meta y otros que nos conducen a laberintos y callejones sin salida. Hay también experiencias que nos enriquecen y nos hacen crecer, y otras que nos empobrecen, nos ciegan y nos corrompen. Practicar el discernimiento sobre la calidad de las acciones, sobre los objetivos y sobre las vías a seguir, constituye, por consiguiente, una condición esencial para edificar la vida espiritual. Aquí es donde interviene la doctrina sobre las virtudes.

La experiencia según la virtud

La doctrina sobre la virtudes no es una teoría. Es el fruto de la experiencia humana y cristiana. Y no podemos comprenderla convenientemente sin recurrir a la experiencia. Ella elabora, en cierto modo, el mapa geográfico de los caminos de la verdad y del bien, del progreso hacia la perfección.

Se impone una primera actualización. Constituye un lugar común decir que la virtud se adquiere mediante la repetición de actos. Sin embargo, nos equivocamos cuando la comprendemos como una repetición de actos materiales, que crean en nosotros esa especie de mecanismo psicológico que son las costumbres. Las simples costumbres nos dispensan del compromiso personal, del esfuerzo, y, como tales, disminuyen más bien la calidad moral de los actos, cuando no representan una traba para el progreso, como, por ejemplo, la rutina en la oración, que favorece la distracción y engendra el aburrimiento.

La virtud es algo completamente distinto a una costumbre [2]. Se adquiere a través de actos de buena calidad que son fruto de un esfuerzo logrado y que nos hacen mejores, pues, como proceden de nuestra interioridad, nos cualifican personalmente. La repetición no es aquí más que aparente, porque, al sucederse, estos actos progresan en bondad y desarrollan en nosotros ese poder obrar cada vez mejor que recibe precisamente el nombre de virtud. Mientras que la costumbre es enemiga del cambio, de la novedad, la auténtica virtud nos perfecciona y nos renueva; se muestra inventiva; favorece el talento y mantiene la inspiración.

Los actos que forman la virtud tampoco están separados entre sí como en una serie mecánica. Están ligados entre ellos vitalmente por una intención profunda, que los ordena desde el interior hacia una perfección, hacia un bien superior, tomado como un fin, que obra en nosotros por la atracción que ejerce, por el deseo y el amor que suscita.

2. Cfr. nuestra obra *La renovación de la moral,* II, cap. IV: *La virtud es algo completamente distinto a un hábito,* Verbo Divino, 1971, 144-161 (de la versión francesa).

Conviene notar, por otra parte, que las virtudes no están separadas entre sí como puede hacer creer su lista y los conceptos que las definen. La presentación analítica que hace de ellas santo Tomás en la Suma podría inducirnos a error, si no la completáramos considerando que las virtudes están conexas, que forman un organismo de acción comparable al cuerpo humano con sus diversos miembros y su unidad. En realidad, todas las virtudes intervienen en la acción concreta. No podemos ejercer una de ellas sin la participación de las otras. Un acto de justicia o de caridad fraterna requiere el discernimiento prudencial de lo que corresponde o conviene al prójimo; requiere fortaleza para llevar a bien

el servicio emprendido, templanza para moderar Ios sentimientos contrarios que nos sobrevienen.

Así, tanto si lo pensamos como si no, las virtudes, desde las más elevadas a las más humildes, se reúnen en nosotros y se activan, cada una en su sitio, cuando actuamos. Ellas nos procuran la experiencia moral, como una captación interior y global de lo que se realiza en nosotros y por nosotros. Esta experiencia es espiritual en la medida en que compromete principalmente nuestro espíritu, nuestro corazón, y nos ordena a un fin del mismo tipo.

La experiencia de la acción personal constituye, en consecuencia, el lugar en que se ejercen las virtudes, el lugar en que realizan su obra, y en el que podemos conocerlas en su realidad dinámica. Ahí es donde se nos descubren, mejor que en todos los libros, los caminos de la vida interior a medida que los vamos recorriendo.

La experiencia del sufrimiento y del pecado

El ejercicio de la virtud nos proporciona igualmente la clave de dos experiencias humanas fundamentales: el sufrimiento y el pecado.

El sufrimiento nos coloca ante una opción crucial: la rebelión o la aceptación. La aceptación del sufrimiento no puede ser ni una renuncia al modo del fatalismo o de abatimiento, ni una pura resignación. Toma su energía en la virtud de la fortaleza; de ella recibe el poder de transmutar el sufrimiento y hacerlo servir más para nuestro crecimiento que para nuestra destrucción. La confrontación con el sufrimiento constituye una prueba decisiva para el acceso a la madurez humana. No se puede llegar a ser plenamente adulto sin haber conocido y asumido el sufrimiento. Por esa razón consideraba Cicerón la fortaleza como la virtud del hombre por excelencia, y como la que condiciona el ejercicio de todas las otras virtudes.

La carta a los Hebreos sitúa la aceptación del sufrimiento por Cristo bajo el signo de la obediencia; ésta constituye el instrumento de la perfección y de la salvación para todos los que le obedecen en la fe: «y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (5, 8). Vemos aquí la fortaleza ante el sufrimiento trasladada al seno de la obediencia de Cristo a su Padre. La escena de la agonía en Getsemaní marca su momento decisivo. La

fortaleza del Señor, ensanchada y enriquecida de esta suerte, se vuelve fecunda para la salvación y ejemplar para sus discípulos.

La experiencia del pecado parece oponerse radicalmente a la virtud. Esta oposición es real, porque el pecado conduce al vicio; aunque no es absoluta. Ya en el plano humano, el reconocimiento de los propios errores y de las propias faltas resulta determinante para el conocimiento de nosotros mismos; este reconocimiento contribuye a la fortaleza necesaria para recuperarse y proseguir el camino, sin perder la confianza. El cristianismo, sin embargo, establece una relación nueva y sorprendente entre el pecado y las virtudes que nos unen a Dios. La confesión sincera del pecado ante Dios («Dije: daré gracias al Señor confesando mi pecado» Sal 31) se convierte en la condición para la recepción del perdón y para el descubrimiento personal de la misericordia. De este modo, la virtud de la humildad, que disuelve el orgullo, lleva a cabo la conversión y como una transmutación del pecado en gracia. Pone, a través de la lucidez sobre Dios y sobre uno mismo, la base firme y profunda de toda construcción espiritual. Mediante la confesión humilde y confiada, el perdón se vuelve eficaz y engendra las otras virtudes a partir de la fe y de la caridad.

La imitación de Cristo, que ha vencido el mal tomando sobre él nuestro sufrimiento y nuestro pecado, en obediencia y por misericordia: ésa es la respuesta cristiana a estas duras cuestiones contra las que fracasan todas las teorías.

La adquisición de la experiencia

La experiencia moral o espiritual puede adquirirse mediante una sola acción, si esta es intensa y rica, si tiene profundidad y bastante amplitud para orientar la vida, como sucede en la elección de una conversión o en una vocación. Habitualmente, sin embargo, semejantes decisiones están preparadas por una búsqueda más o menos prolongada y deben madurar, a continuación, para dar sus frutos.

De hecho, la experiencia moral, como cualquier experiencia humana, no se desarrolla más que con el tiempo, a lo largo de los años, mediante una repetición de experiencias de calidad. Es preciso incluso haber alcanzado una cierta edad, una madurez confirmada, para ser considerado como un hombre de experiencia. Por eso consideraba Aristóteles a los jóvenes ineptos para el estudio de la moral, la ciencia de las virtudes, por falta de experiencia. En efecto, la materia de que

trata la moral no se manifiesta verdaderamente sino en el seno de la experiencia, que nos revela la realidad humana en sus múltiples y frecuentemente contrastadas facetas.

Para adquirir semejante ciencia, tenemos necesidad de una reflexión sobre los «hechos de vida» que constituyen nuestra experiencia. Estos son tan ciertos, tan objetivos como los hechos sobre los que se construyen las ciencias experimentales, pero los captamos de otro modo, a través de la conciencia y de la memoria, como testimonios en favor de la calidad moral que ellos han formado en nosotros, como apoyos e indicadores seguros en el camino del progreso espiritual. Por consiguiente, la moral es también una ciencia de hechos, pero de hechos interiores, de los hechos que nosotros hemos realizado y bien realizado. Los estudia menos mediante la observación que mediante la reflexión, menos para describirlos que para reproducirlos y mejorarlos. Por eso la moral, como la espiritualidad, más que una ciencia, es una sabiduría. Su adquisición requiere tiempo para acumular una cosecha bastante grande de datos y para llevar a buen puerto el paciente trabajo del pensamiento y del esfuerzo. Eso es, sin duda, lo que quería decir Aristóteles, pero quizás fuera demasiado severo respecto a los jóvenes, pues podemos gozar bastante pronto de una experiencia moral suficiente para realizar opciones importantes y perfectamente justas. Sucede también en ocasiones que hasta algunos niños gozan de un sentido moral y espiritual más lúcido y más recto que algunos ancianos, sobrecargados por los desengaños y las fatigas de la vida. Por último, la intervención del Espíritu Santo en la vida cristiana puede modificar las condiciones de la edad y procurar a la juventud una lucidez sobre los designios de Dios que supera la sabiduría de los mayores. «Tengo más prudencia que todos mis maestros... Poseo más cordura que Ios viejos» (Sal 119, 99-100). Eso no es óbice para que la experiencia joven tenga necesidad de crecer y robustecerse a través de una paciente fidelidad.

Las virtudes teologales y la experiencia espiritual.
Su conjunción con las virtudes morales

Era necesario poner como una base la consideración de las virtudes, así como los principios de la vida interior y las fuentes de la experiencia moral. Ahora tenemos que examinar la aportación especial de las virtudes teologales y de las virtudes infusas, que nos introducen en el corazón de la vida espiritual cristiana.

También aquí debemos desconfiar de las representaciones excesivamente abstractas. Las virtudes infusas y las virtudes adquiridas, las virtudes teologales y morales no están separadas las unas de las otras en la acción real, ni tampoco en la experiencia, como podrían hacernos creer las distinciones practicadas por los teólogos en virtud de las necesidades del análisis y de la clarificación. En realidad, cuando obramos como cristianos, las virtudes teologales se conjugan en nosotros con las virtudes morales para formar un único organismo activo y para hacer penetrar la energía del Espíritu Santo en aquello que tenemos de más personal y humano. La fe, la esperanza y la caridad actúan en el interior mismo de nuestras virtudes morales para inspirarlas con la penetración del amor, para confortarlas y adaptarlas a una función y a una vida nuevas. La expresión de virtudes «infusas» significa, entre otras cosas, que esta moción procede del interior, como hace la vida, como obra el alma en el cuerpo.

Al mismo tiempo, puede decirse que las virtudes teologales se encarnan en nosotros gracias a las virtudes morales, de las que tienen necesidad para ejercerse de manera eficaz. En efecto, tanto el anuncio de la fe, como la práctica del amor fraterno, requieren la fortaleza para hacer frente a las resistencias y aceptar las pruebas, hasta la persecución; hace falta aquí «la prudencia de la serpiente» para discernir lo que debemos decir o hacer en cada situación, y también la sencillez de la paloma, dispuesta a todo lo que haga falta. ¿Cómo podríamos vivir nuestra fe sin un amor verdadero, sin la regulación y sin el dominio de los instintos mediante una ascesis juiciosa?

Las virtudes teologales no obran, pues, en nosotros como desde arriba de una especie de plataforma sobrenatural, desde donde dirigirían a distancia nuestros actos, o añadiendo una moción exterior a las virtudes humanas sometidas a normas racionales. Penetran tan profundamente en nosotros que nos confieren una interioridad nueva poniéndonos en comunicación con la interioridad misma de Dios. Nos hacen vivir y obrar en la comunión del Padre, con el Hijo y en el Espíritu, y, al mismo tiempo, abren los canales que conducirán la gracia a todas las partes de nuestro ser, incluidos nuestra sensibilidad y nuestro cuerpo. La oración, por ejemplo, que dirigimos al Padre, nos inspira una serie de actitudes y gestos en armonía con ella, que hacen de nuestro cuerpo un instrumento del Espíritu Santo, como muestra el célebre cuadro de las nueve maneras de orar de santo Domingo. Así, las acciones más humildes, las más triviales en apariencia, como un trabajo de limpieza o la

dispensación de asistencia sanitaria, pueden convertirse en actos de fe y de amor irrigados por la gracia.

Ésa es la obra realizada en nosotros por las virtudes teologales, orgánicamente unidas a las virtudes morales. Juntas, transforman nuestra vida interior y contribuyen a formar nuestra experiencia espiritual.

El obrar teologal como indicio de la acción de la gracia

Si es cierto que las virtudes teologales se encarnan, como acabamos de ver, y realizan su obra a través de nuestras acciones y a través de todo el curso de nuestra vida, entonces disponemos con esto de un dato de experiencia firme, que nos permite detectar el trabajo y discernir los caminos de la gracia en nuestra vida, según el adagio evangélico que juzga el árbol por sus frutos.

Sin ningún género de dudas, la meditación del Evangelio, la práctica regular de la oración y de la plegaria, las lecturas y las conversaciones espirituales pueden aportarnos luces sobre la acción de la gracia; pero serían muy insuficientes y permanecerían en la ambigüedad sin la experiencia del obrar, sin la puesta en práctica efectiva de la fe y de la caridad en la vida cotidiana. Ahí es donde estas virtudes se vuelven una realidad para nosotros y se revelan por medio de los cambios que operan en nosotros. Esto nos permite disponer de «hechos de vida» tan seguros, para aquel que los ha vivido, como hechos materiales. Tienen incluso una fuerza mayor para nosotros, pues nos afectan más profundamente. El cristiano que proyecta una mirada sobre su vida puede ver así desfilar los acontecimientos espirituales, un poco como piedras echadas por alguien que pasea a lo largo del camino; éstas dan testimonio de su paso y de la dirección que ha tomado. Así son la fecundidad de un acto de fe en el que alguien ha comprometido su futuro, que le ilumina en lo sucesivo y mantiene sus fuerzas, la fructificación de un fiat de amor que ha cambiado nuestro corazón, y tantos otros beneficios recibidos por la adhesión a la Palabra de Dios, que manifiestan al cristiano la eficiencia de las virtudes teologales y el trabajo de la gracia. Semejantes experiencias constituyen, a su manera, demostraciones, o más bien «mostraciones» de la acción divina, tanto más eficaces y «sensibles al corazón» por el hecho de que su efecto persiste y crece, si les permanecemos fieles.

Mas este tipo de argumentos tiene su propia naturaleza: no pueden ser captados más que desde el interior, a partir del compromiso en la fe que los ha producido. Desde este centro irradian y muestran su fuerza, adoptando preferentemente la forma de testimonio. Esa es la materia prima de la espiritualidad, tal como la encontramos expuesta en los mejores autores; reposa sobre la experiencia del obrar en sus múltiples dimensiones. La experiencia cristiana tiene así muchos rasgos comunes con la experiencia moral común, mas la intervención de las virtudes teologales le proporciona una dimensión espiritual que posee sus caracteres propios.

Una experiencia de fe

De entrada, la experiencia teologal reposa en la relación con Otro en lo invisible: en la fe en Dios, cuyo misterio rebasa toda inteligencia, pero se revela en Jesucristo; la esperanza en la gracia y en sus promesas, que sobrepasan y desconciertan a menudo nuestras expectativas; por último, la caridad, que nos une a Dios íntimamente, aunque en lo secreto, más allá de los sentimientos. Podría decirse que la vida cristiana origina la paradoja de proporcionarnos la experiencia de lo inexperimentable. Eso es lo que exponía el profeta con su lenguaje concreto: «Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos –oráculo de Yahvé–. Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra, así aventajan mis caminos a los vuestros y mis pensamientos a los vuestros» (Is 55, 8-9). San Pablo, retomando otro pasaje de Isaías, dirá: «anunciamos: lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó» (1 Co 2, 9). Eso es lo que expresa la teología cuando dice que no podemos tener experiencia directa de la gracia, porque ésta es sobrenatural. Por eso la experiencia cristiana, nacida de la fe, se desarrollará siempre, aquí abajo, a través de una continua renovación del movimiento de la fe hacia el Dios invisible. Podemos observar incluso que cuanto más crece la fe en nosotros más caemos en la cuenta de la distancia que nos separa de Dios, y adquirimos una conciencia más clara de nuestra debilidad y de la necesidad de su gracia. Más profundas se vuelven también nuestras razones para creer y comprendemos mejor las razones que pudiera haber para no creer.

Sin embargo, la Palabra de Dios ha resonado en nuestros oídos; Dios se ha vuelto visible a nuestros *ojos y* como tangible a nuestras manos en Jesucristo, según el testimonio de san Juan: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros *ojos*, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de

vida... os lo anunciamos» (1 Jn 1, 1). Ya predecía Isaías, tras haber recordado la superioridad de las vías divinas: «Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar, para que dé simiente al sembrador y pan para comer, así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié» (55, 10-11). Esta profecía se cumple plenamente en la misión del Verbo de Dios, cuya Palabra se convierte en una semilla fecunda en la vida de aquellos que la reciben con fe.

El poder de la Palabra de Cristo, que actúa en el corazón de los fieles por la gracia del Espíritu Santo, es lo que engendra en ellos la experiencia cristiana en lo que tiene de específico. Ésta no incluye una percepción directa de la gracia, ni de la acción de Dios en el alma, a causa de su infinita discreción. Pero sí podemos percibir en la experiencia global de nuestra vida de fe los efectos de la gracia, los beneficios de su acción y los frutos del Espíritu que actúan en nosotros: el perdón, la curación, la bondad, la constancia, la paz, la alegría. Estos se manifiestan del mejor modo posible cuando los examinamos a la luz del Evangelio, en su concordancia con la enseñanza del Señor y de los apóstoles, en el testimonio de los santos. De este modo, tomando conciencia de la obra de la fe en nosotros, comparable al lento crecimiento de una semilla, podemos percibir, como por refracción, el paciente trabajo de la gracia de Dios y discernir las vías, a menudo extrañas, a las que nos conduce. Así podemos admirar cuánto se ha aproximado Dios a nosotros en Cristo.

El lenguaje concreto de la Escritura

Anotaremos aquí una particularidad del lenguaje de la Escritura, que lo hace especialmente apto para servir de alimento a la vida espiritual. A diferencia de nuestras maneras modernas de pensar y de hablar, que se sitúan al nivel de las ideas abstractas y distintas, la Escritura nos conduce de nuevo al contacto con la experiencia concreta, con sus riquezas y sus conexiones. El término «pobre», por ejemplo, no significa sólo la idea de una pobreza material o espiritual; designa la experiencia vital de la pobreza con su irradiación a todos los niveles, y lo hace tan bien que necesitamos varios términos para describirla: la pobreza implica la humildad, la pequeñez, el espíritu de la niñez, la docilidad, la necesidad y el hambre de Dios, etc. La experiencia es como un centro en torno al cual se gira para mostrar sus múltiples

facetas, e incluye siempre, en la Biblia, de modo expreso o tácito, la relación con Dios inscrita en la profundidad. La experiencia de la vida de fe nos sitúa exactamente en este plano y nos pone en consonancia con ese lenguaje que es propiamente espiritual. Se trata de una lengua globalizante y viva, cuyas palabras están llenas de sugerencias y se muestran fecundas en significaciones para quien sabe oírlas. Por eso la Escritura ha podido y puede aún engendrar los sentidos espirituales, mientras que nuestro lenguaje abstracto y técnico, como no sabe decir más que lo que dice, termina por empobrecerse y perder su fuerza evocadora.

Una experiencia en el seno de la docilidad

Hemos insistido en el carácter dinámico de la experiencia moral. La experiencia espiritual engendrada por la fe tiene asimismo este carácter e incluso más, porque nos conecta, en cierto modo, con la acción creadora y vivificante de la gracia de Dios y recibe de ésta una fuerza nueva. De una parte, las virtudes teologales exigen de nosotros un compromiso pleno, que se prolonga a través del esfuerzo moral, con la ayuda de 1as virtudes adquiridas; de otra, nos enseñan la docilidad a la acción divina, por medio de una actitud interior que alguien ha calificado de pasiva y que consiste propiamente en una receptividad radical a los impulsos del Espíritu Santo.

Santo Tomás, siguiendo a Macrobio, sitúa la docilidad entre las partes casi integrales de la prudencia (I-II, q. 49, a. 3). Como esta última, la docilidad es una virtud intelectual y práctica; se inserta en el marco de las relaciones entre discípulo y maestro y se refiere en particular a la adquisición de la sabiduria por medio de la experiencia. Según Aristóteles, «las palabras y las opiniones no demostradas de la gente de experiencia, de los ancianos y de las personas dotadas de sabiduría práctica son tan dignas de atención como las que se apoyan en demostraciones, pues las experiencia les ha dado una visión experta que les permite ver correctamente las cosas» (Ética a Nicómaco, 1, VI, 12, 1143 b). Anotemos que la docilidad es, como la prudencia, una virtud de la razón, aunque origina la disponibilidad de la voluntad, de la afectividad.

En el marco de la experiencia cristiana, podemos darle a la docilidad un sentido más amplio y elevarla al nivel teologal. El mismo santo Tomás explica la fe, siguiendo la relación entre discípulo y maestro, como el asentimiento y la docilidad a la enseñanza de Dios, asentimiento

necesario para llegar a la ciencia perfecta, a la visión bienaventurada (cfr. II-II, q. 2, a. 3). Precisa que la fe nos proporciona una determinada luz interior destinada a distinguir entre lo que concuerda con ella y lo que le es contrario.

Como la fe es una docilidad de la inteligencia, la caridad será una docilidad del corazón, completando la una a la otra para formar la sabiduría espiritual, que se ejercerá a través de Ios actos concretos en que se adquiere la experiencia.

Esta docilidad se dirige a Cristo como Maestro de vida, especialmente en el Sermón de la montaña, y al Espíritu Santo como Maestro interior en la Ley nueva. También podemos poner la docilidad en relación con la obediencia evangélica, pues es una variedad de la misma, aunque se dirige al que enseña más que al que manda. Por este lado, la fe es una obediencia pronta, que nos hace capaces de obrar según Dios en las obras más simples, como en las más audaces y emprendedoras.

Sentidos espirituales y conocimiento por connaturalidad

A través de esta experiencia receptiva y activa se desarrollan en nosotros los sentidos espirituales: la mirada, el oído, el tacto, el gusto, el olfato [3]. Estos nos procuran una cierta percepción de las realidades espirituales y se ejercen en relación directa con las virtudes y los dones. En efecto, cada virtud –y todas juntas– forma en nosotros una «connaturalidad» en relación con su objeto, un determinado sentido de lo que conviene en su campo, una especie de intuición para juzgar lo que se debe hacer. El ejemplo clásico es el del hombre casto, que sabe apreciar las cosas de la sexualidad mejor que un sabio moralista, gracias a la sutileza y a la pureza que ha adquirido. Podemos ver una expresión de esto en el discurso que consagra san Agustín a la continencia en el momento de su conversión (Confesiones, 1, VIII). Lo mismo ocurre en el plano intelectual o artístico, pues el que ama un oficio, un arte o una ciencia, es habitualmente el más apto para juzgar lo que conviene hacer en virtud de su experiencia.

La observación se aplica asimismo a las virtudes teologales y a los dones, aunque de un modo particular. En efecto, nosotros mismos no tenemos ninguna «connaturalidad» activa en relación con las realidades divinas, a causa de la distancia infinita que nos separa del Creador. Sólo Dios, por pura gracia, puede procurarnos tal connaturalidad. Esta tendrá como fundamento la «participación en la naturaleza divina» en Cristo (2

P 1, 4) y la filiación adoptiva en el Espíritu «que nos hace clamar: ¡Abba! ¡Padre!» (Rm **8,** 15). Se concentrará en la caridad que realiza nuestra unión afectiva con el Padre. De esta connaturalidad en el amor procederá precisamente el don de la sabiduría, según el testimonio de san Pablo: «Nosotros hablamos de una sabiduría de Dios... Dios nos la ha revelado por el Espíritu... (que) sondea hasta las profundidades de Dios... Nosotros hablamos de ella... con los discursos que enseña el Espíritu, expresando en términos espirituales realidades espirituales. El hombre espiritual lo juzga todo...» (1 Co2)[4].

La connaturalidad de amor y de sabiduría es el mejor don del Espíritu Santo. Figura en la raíz de la apreciación y de la experiencia espirituales. Asume todas las «connaturalidades» creadas por las otras virtudes e inspira sus juicios. Reunidas así en la caridad, las virtudes van formando en nosotros el sentido espiritual, la sabiduría contemplativa y práctica que nos revela las vías de Dios en

3. *Cfr.* A. SOLIGNAC, *L 'application des sens,* NRTh 80 (1958) 726ss.
4. Para la articulación del don de sabiduría con la caridad en virtud de la connaturalidad con las cosas divinas que ésta procura, *cfr.* II-II, q. 45, a. 2.

nuestra vida y para con nuestros hermanos en la Iglesia. Tal fue la sabiduría que inspiró las «Confesiones» de san Agustín y, en general, las obras de los autores espirituales y místicos: son modelos, representan una llamada para muchos, y se insertan con frecuencia en una misión eclesial bien caracterizada.

La profundidad «substancial» de la vida espiritual

La experiencia del «hombre interior» es vasta. Podemos distinguir en ella las diferentes dimensiones enumeradas por san Pablo para describir la interioridad. Sin embargo, parece ser que la profundidad expresa mejor la interioridad de la vida espiritual. Para mostrar la profundidad en que se desarrolla, podríamos retomar un término apartado hoy con demasiada frecuencia del vocabulario cristiano: el de «substancia». Pero si lo comprendemos adecuadamente, conviene muy bien para designar la vida que se desarrolla detrás de las apariencias, en la profundidad de las cosas y, de modo más particular, en la consistencia de nuestro ser en cuanto persona. Según la etimología de la palabra: sub-stare, mantenerse debajo, «substancia» tiene dos sentidos principales: aquello

que es permanente en un sujeto susceptible de cambio, y aquello que existe por sí mismo bajo los «accidentes». Ahora bien, éstos son claramente los atributos de la persona: ésta, desde el nacimiento hasta su muerte, subsiste (se mantiene debajo) y permanece activa bajo los cambios y el paso del tiempo; ella es quien constituye la unidad de una vida. Yo me reconozco –iy con qué intensidad a veces!– en los acontecimientos, en las opciones realizadas en mi infancia; estas opciones han entrado en mi substancia. De modo semejante, la persona, actuando por sí misma, libremente, demuestra su poder de darse el ser mediante la calidad moral o de perderlo dejándose corromper, abandonándose a la vacuidad interior.

La «substancia» no se opone, pues, a la persona, bien al contrario. Este término puede designar perfectamente lo que hay de más fundamental en ella: el espíritu dotado del sentido del ser y de la vida que resiste al tiempo, el alma con su aspiración al bien y a la verdad que ordena el tiempo, la búsqueda de la solidez y el afán de calidad que construyen la existencia.

La gracia de Dios nos alcanza en nuestra misma substancia, en la raíz de nuestra personalidad, para ponernos en comunicación de vida con la «substancia» divina que mantiene todo ser en la existencia, y en la que «tenemos la vida, el movimiento y el ser», como decía san Pablo en su discurso en el Areópago (Hch 17, 28), lo que se aplica principalmente a la vida del espíritu en la fe y en el amor. De hecho, carecemos de palabras para designar unas realidades tan esenciales y debemos recurrir, a menudo, al registro de lo abstracto para significar aquello que nos afecta más íntimamente, o usar símbolos, figuras o parábolas, para hacer entender lo que es más real para nosotros.

San Agustín, como muchos otros, ha intentado describir la penetración de la luz de la gracia en su espíritu. Para ello empleó las notas que acabamos de decir: «Esta luz estaba por encima, porque ella es quien me ha hecho, y yo por debajo, porque yo he sido hecho por ella. Quien conoce esta verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. Conoce la caridad». Vienen, a continuación, la anotación psicológica y la llamada al crecimiento espiritual: «Por ti suspiro día y noche... Tú me levantaste para hacerme ver que me faltaba por ver el Ser, y que yo no estaba aún preparado para verlo... Yo oía tu voz que me decía desde las alturas: "Manjar soy de grandes; crece y me comerás;... y te mudarás en mí"». Y, por fin, la certeza: «Tú gritaste desde lejos: "Yo soy el que soy". Yo oí como se oye en el corazón...;

hubiera yo dudado más fácilmente de mi vida que de la existencia de la verdad» (Conf.,1. VII, X, 16).

Tales son las relaciones, substanciales y personales, que nos describe san Juan, con un lenguaje más familiar, como una morada en el amor: «Aquel día reconoceréis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros... Si alguien me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará; vendremos a él y haremos morada en él... El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo» (Jn 14, 20-26). El evangelista pone así al alcance de todos la doctrina de la inhabitación trinitaria, que será una fuente principal de la espiritualidad cristiana.

Leyendo estos textos, acuden espontáneamente al espíritu aquellas palabras de la Escritura: «¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahvé nuestro Dios siempre que le invocamos?» (Dt 4, 7). A pesar de todo, estos testimonios ponen siempre de manifiesto, en relación con esta proximidad, la extrema distancia que subsiste entre el hombre y Dios, que constituye lo que podríamos llamar el espacio de la fe en el que se desarrolla la vida espiritual aquí abajo. A la luz de Dios que le ilumina, Agustín, al que acabamos de citar, descubre que está Tejos de Dios, en la región de la desemejanza, y tiembla de amor y de horror. De modo semejante, la enseñanza de san Juan se sitúa en el umbral de la Pasión, en el marco del anuncio que hace Jesús de su partida: «Hijos míos, ya poco tiempo voy a estar con vosotros. Vosotros me buscaréis, y, lo mismo que les dije a los judíos, que adonde yo voy, vosotros no podéis venir, os digo también ahora a vosotros» (13, 33).

Se trata de diferentes maneras de expresar que la gracia de Dios en nosotros, aun cuando nos da el ser y la vida, sigue estando, sin embargo, fuera de nuestro alcance y permanece oculta en el misterio de Cristo, en lo secreto del Padre. De modo parecido, el trabajo de la gracia que se realiza por nuestra mediación a través del ejercicio de las virtudes y de los dones, a través del progreso de la vida espiritual, sigue siendo misterioso para nosotros, a pesar de las luces que de él recibimos y de la experiencia realísima que nos proporciona. Debemos caminar siempre aceptando con la mejor voluntad que sea posible la sorprendente mezcla de lo visible y de lo invisible, de la luz y de la tiniebla, de calor y de frío, de alegrías y de tristezas, que corresponde a la condición del creyente aquí abajo. En realidad, se trata de una suerte y de una protección, pues nosotros no podriamos sostener el brillo de la gracia y

necesitamos, para caminar con ella, que nos albergue la sombra de la fe. Como escribe san Pablo en su carta a los Filipenses: «(Luchad) con corazón firme por la fe del Evangelio, sin dejaron intimidar en nada por los adversarios... Todo esto viene de Dios: pues por su favor se os ha concedido, no sólo creer en Cristo, sino sufrir por él» (1, 27-29). La oscuridad en que se esconde la gracia nos procura también la ocasión de presentar al Señor, según la pequeñez de nuestra medida, las sencillas ofrendas de nuestra fe y de nuestro amor, aun sabiendo que no lo podríamos hacer en modo alguno si, con toda delicadeza, no estuviera ya ahí la gracia para inspirarnos y sostenernos.

El conocimiento de Dios «visto de espaldas»

Podríamos expresar nuestra relación actual con la gracia, diciendo que, aquí abajo, no podemos ver a Dios de cara, sino sólo de espaldas, según el relato del encuentro de Moisés con el Señor en la montaña. Como Moisés le había dirigido a Dios esta plegaria: «Déjame ver, por favor, tu gloria», el Señor le respondió: «Mira, hay un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la peña. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no se puede ver» (Ex 33, 21-23).

Nosotros no podemos ver al Señor más que de espaldas, es decir, cuando ha pasado, cuando ha realizado su obra en nuestra vida. El cardenal Newman veía en ello un principio general de la acción de Dios en la Escritura y en el mundo. «Cuando Dios viene a nosotros o cuando interviene aquí abajo, no discernimos su presencia en el momento mismo en que esta presencia está en nosotros o entre nosotros, sino sólo después, cuando echamos una mirada atrás y examinamos lo que ha pasado y lo que ha terminado» [5].

Añadamos, sin embargo, que hay en la vida cristiana momentos privilegiados y decisivos en que la gracia de Dios se vuelve tangible en su Palabra que nos toca más profundamente, nos ilumina y nos mueve con más fuerza que ninguna palabra humana. Mas estas iluminaciones no duran más que un instante y no pueden ser reproducidas. No obstante, manifiestan su realidad mediante la permanencia de su influjo en nuestra vida.

La experiencia mística

Nos queda por decir una palabra sobre la relación entre la experiencia de la vida de fe, de que estamos hablando, y la experiencia mística. Como ha mostra-

5. Parochial and Plain Sermons, *Christ manifested in Remenbrance,* vol. IV, n. XVII, London, 1868. Traducción francesa: *Le Christ découvert aprés coup,* en *Le Chrétien, 2*e série, París, 1906. Este sermón anglicano fue predicado el 7 de mayo de 1837.

do J. Mouroux (op. cit., pp. 52-56), en la amplísima literatura que existe sobre el tema, se ha puesto demasiado aparte la experiencia mística, considerándola como una experiencia directa de lo sobrenatural bajo la modalidad de la pasividad consciente, el «pati divina», siendo que la experiencia cristiana común permite como máximo conjeturar el estado de gracia. Se ha llegado incluso a reservar el término de experiencia a los estados místicos a causa de su carácter extraordinario, olvidando que se insertan en el marco ordinario de la vida de fe. La diferencia se ha acentuado en virtud de la separación que se ha producido, entre los teólogos, entre la moral y la mística: la primera estaría dirigida a todos y bastaría, en principio, con un poco de ascesis, mientras que la segunda estaría reservada a ciertos privilegiados por la gracia.

Está claro que los estados místicos no son lote común de todos los cristianos; pero posiblemente se los ha descrito demasiado por su lado subjetivo, como un conjunto de sentimientos experimentados, de impresiones recibidas, de representaciones vividas de un modo especial. Tomando esos estados por su lado objetivo, donde se sitúa su causa primera, Cristo con su gracia, el Espíritu Santo en sus mociones, la presencia del Padre, la aportación de la Escritura, sin olvidar la comunión de la Iglesia, se vería mejor el arraigo de la mística en la fe y en la caridad de todos.

Por otra parte, se ha limitado excesivamente la experiencia cristiana común al sentimiento religioso, a la ascesis impuesta por la obediencia a los mandamientos y a la piedad mantenida por las devociones. No hemos estado demasiado atentos a las aspiraciones y a los movimientos espirituales que suscita la fe vivida y que alimenta la caridad. Apenas se ha hablado de los dones del Espíritu Santo, que actúa en el corazón de los creyentes para introducirlos en el misterio de Cristo. Los fieles no han sido suficientemente formados para buscar este misterio en la Escritura y en la liturgia, que brindan a los más humildes una apertura directa a la mística más auténticamente cristiana.

Conviene, pues, restablecer una continuidad entre las experiencias místicas y la experiencia de la vida de fe, que no es, por otra parte, común y ordinaria más que en apariencia, para nuestros *ojos*miopes, pues ¿hay algo más extraordinario, a fin de cuentas, que creer verdaderamente en Jesús crucificado como en un Salvador, como en el Hijo de Dios? San Pablo lo llama locura a los *ojos* de los hombres. La vida mística es uno de esos hermosos frutos de la caridad y de la inteligencia creyente. Se concierta bien con la vocación del cristiano, a quien el Espíritu impulsa interiormente a buscar el conocimiento del «amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento» y que habita ya en nuestros corazones por la fe, como una raíz y un fundamento (Ef 3, 17-19). Tenemos necesidad de recuperar la sensibilidad espiritual que proporcionan la experiencia de la fe y el tacto del amor. La atracción que ejercen sobre muchos lectores las obras de los místicos es un indicio de que no está cortada la comunicación, de que la aspiración espiritual subsiste bastante ampliamente, incluso entre no creyentes, a quienes intriga tal experiencia.

Con todo, sigue siendo verdad que las experiencias subjetivas referidas por los místicos son más bien raras. Forman parte de las gracias que el Espíritu Santo distribuye con toda libertad. Por eso conviene aplicarles la doctrina de san Pablo: se trata de dones que, por muy personales que sean, tienen como objetivo promover la vida espiritual en la Iglesia, como un testimonio, una luz y un ejemplo. Aunque tales gracias permanecen escondidas en la intimidad de la oración, obran eficazmente en la comunión de los santos.

De todas maneras, no tenemos que olvidar nunca que el don principal del Espíritu es la caridad, que nos es infundida a todos con la fe y que es, sin el menor asomo de duda, la más mística de las virtudes, puesto que nos introduce realmente en la intimidad del Padre, como hijos suyos, en Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

Bovis, A., de, art. *Expérience et conscience de la fe,* DSAM, t. 5, 1964, col. 584-603.

Gardeil, ***A.,*** *La structure de 1 'äme et 1 'expérience mystique,* París, 1927.

Léonard, *A.*, *Recherches phénoménologiques autour de 1'expérience religieuse, VSS,* n. 23, 1952, 430-494.

Léonard, A., art. *Expérience spirituelle,* DSAM, 1961, t. 4/2, col. 2004-2026.

Mouroux, *J.*, *L 'expérience chrétienne,* París, 1954.

Olphe-Galliard, M., *L 'expérience mystique chez saintAugustin,* DSAM, t. 2, col. 1915-1921.

Pinard, H., art. *Expérience religieuse,* DThC t. 5, 1912, col. 1786-1868. Suplemento t. 1, col. 1465-1473.

Saudreau, A., *L'état mystique,* Angers, 1903.

VIII

LA FE EN CRISTO,

RAÍZ DE LA VIDA ESPIRITUAL

La gracia otorgada por la fe en Cristo

«El elemento principal de la Ley del Nuevo Testamento, donde reside toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo otorgada por la fe en Cristo», nos dice santo Tomás. La fe en Cristo constituye, pues, el principio y la raíz de la vida espiritual en el cristiano; implica la enseñanza del Evangelio, puesto que ha sido escrito, según san Juan, «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (20, 31). Esa es también la doctrina de san Pablo en su carta a los Romanos: «Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego» (1, 16). Lo mismo aparece en la carta a los Hebreos, que pasa revista a la fe de los patriarcas, desde la Palabra creadora y el sacrificio de Abel, pasando por la fe de Abraham y de Moisés, hasta llegar a la fe en Jesús: «fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe, el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia y está sentado a la diestra del trono de Dios» (Hb 11 y 12, 2). Estos ejemplos ilustran la definición de la fe que se volverá clásica en la

teología: «La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (11, 1).

La fe y la ciencia

Para comprender semejante enseñanza y ponerla en práctica, necesitamos hoy reflexionar sobre la naturaleza de la fe y compararla con la ciencia, que domina los espíritus y moldea nuestro mundo, a fin de discernir la diferencia y entresacar las propiedades de la fe. La tentación de oponer la razón científica a la fe y situar esta última en el dominio de lo irracional, donde reinan el sentimiento y la imaginación, sigue siendo, efectivamente, grande. Debemos redescubrir cómo el acto de fe, que está en el origen de la vida espiritual, contiene en sí mismo una luz propia, distinta del saber científico.

Podríamos expresar la cuestión aplicando a la fe la confesión que hacía Newman en su consideración del espectáculo del mundo y del estado de la cultura en la Europa del siglo XIX: «La existencia de Dios es tan cierta para mí como mi propia existencia, aunque experimento dificultades para establecer las bases lógicas de esta certeza de una manera y de una forma que me satisfaga. Tomando, pues, como punto de partida la existencia de un Dios, si salgo de mi mismo y proyecto la mirada sobre el mundo, el espectáculo que veo en él me llena de una angustia inexpresable. El mundo parece no hacer otra cosa que desmentir esta gran verdad de que todo mi ser está tan penetrado. Y, necesariamente, me quedo desconcertado, como si mi propia existencia acabara de ser negada» (Apología, cap. V).

¿Cómo podríamos consagrar nuestra vida a la fe y seguir su impulso, si nos aparece como extraña a la razón? Así, nos vemos conducidos a practicar una reflexión sobre el método a propósito de la fe, semejante a la de Descartes en su famoso «Discurso del método», que ha contribuido a la formación de las ciencias modernas describiendo la actitud de espíritu que iba a presidirlas. Fue exactamente aquí donde se llevó a cabo la escisión entre la razón «científica» y la fe. Tenemos que remontar hasta ese momento para distinguir la actitud «racional» y la actitud creyente, y para mostrar que, a pesar de las diferencias, la una no excluye necesariamente a la otra.

Una reflexión sobre el método: la duda y la fe, la ciencia y la sabiduría

El punto de partida del método cartesiano contiene, en germen, todo el debate: «El primer (precepto) fue no admitir nunca cosa alguna como verdadera más que si sé de manera evidente que es tal». Adviértase el radicalismo de la formulación: «no admitir nunca cosa alguna como verdadera». La afirmación afecta directamente a la fe, puesto que ésta consiste precisamente en admitir como verdaderas cosas que no vemos, de las que, al menos aquí abajo, no podemos tener evidencia, que, en consecuencia, no pueden entrar en «cadenas de razonamientos, simples y fáciles», que se prestan a «enumeraciones completas» y «revisiones generales», porque, como no son manifiestas, romperían la cadena y sembrarían en ella la duda.

El precepto inicial de la ciencia, según Descartes, incluye, pues, la exclusión de la fe por principio de método. Esta separación no prejuzga la fe personal del filósofo, pero esta, como cualquier tipo de fe, es apartado del método que va a poner en práctica, para reconstruir la filosofía y fundamentar la ciencia.

El foso entre la fe y la ciencia se ahondará cuando al método cartesiano se le asocie el método experimental, para concentrar el trabajo de la razón en los datos de la experiencia sensible, en «los fenómenos», a fin de descubrir, con la ayuda de las matemáticas, sus leyes determinantes y reconstituir su mecanismo. La actitud característica del sabio se convertirá en la del observador que se instala en el exterior de la materia que examina, apartando, por afán científico, todo elemento de orden subjetivo. La investigación se desarrolla entonces como si no pudiera reconocer nada como verdadero si no es probado por una observación y una demostración rigurosas.

Ahora bien, la fe, no sólo toma como objeto realidades no evidentes, no demostrables por el razonamiento o la observación, sino que reclama por su misma naturaleza y por método, podríamos decir, el compromiso del sujeto que somos nosotros con el objeto que se nos propone, así como en relación con la persona que nos lo da por verdadero. El creyente no puede permanecer a distancia como un observador; está necesariamente implicado como actor a partir del asentimiento que otorga a la palabra de otro. Entre la fe y la ciencia cartesiana existe, en consecuencia, una diferencia metodológica de fondo, que reclama dos actitudes: una que aparta el sujeto y otra que lo implica. Estas dos maneras de abordar la realidad no se vuelven, sin embargo, incompatibles, más que si se le da un carácter absoluto el método «científico» en detrimento de la fe, lo que afecta, finalmente, a la misma

ciencia de rebote, ya que el sabio, como todo hombre, no puede vivir y obrar, incluida la práctica de la ciencia, sin una cierta fe implícita en los otros hombres y en la realidad que le rebasa.

La inteligencia de la fe y su método. El discípulo y el maestro

Por nuestra parte, lo que nos interesa es mostrar que la fe incluye también, verdaderamente, un acto de la razón, aunque de un tipo diferente al que preside las ciencias. Nosotros le llamaremos inteligencia. Esta última engendra otro tipo de saber que recibe el nombre de sabiduría, la cual se adquiere siguiendo otro método que se apoya, no en experiencias externas, sino en la experiencia interior y personal. La «ciencia» preside la técnica; la sabiduría forma la acción moral y orienta la vida. Esta distinción nos resulta necesaria para comprender cómo la fe en Cristo engendra la vida espiritual, comunicándonos la inteligencia de su enseñanza y el conocimiento de su persona. La sabiduría que expondrán los espirituales y los teólogos, no recusa la ciencia; puede incluso favorecerla y utilizarla, pero ella es de otro orden, en el que nos introduce precisamente la fe. Intentemos, pues, descubrir cómo procede la fe. No resulta fácil aprehenderla y elucidarla, porque estamos frente a los movimientos más profundos del espíritu y del corazón.

Para explicar el método propio de la fe, partiremos de una reflexión que cada uno puede hacerse en el momento en que se ve solicitado a otorgar su fe (especialmente a la Palabra de Dios): suponiendo que la verdad que se me propone rebasa la capacidad actual de mi inteligencia, como lo siento intuitivamente (Jesús es el Hijo de Dios), está claro que no podré acceder a él más que si empiezo ahora por dar fe a la palabra de aquel que me presenta este conocimiento y que me puede guiar hacia 61 porque lo posee en plenitud (el evangelista). Por el contrario, si me niego a creer, si me detengo en mi conocimiento actual (Jesús es un hombre que vivió en tiempos de Augusto), so pretexto de que sólo éste es claro y está demostrado, le doy la espalda a la vía que me daría acceso a una inteligencia superior, más profunda, más madura (a las riquezas del misterio de Cristo). Esta reflexión vale especialmente cuando el conocimiento propuesto excede el poder de la razón humana, porque concierne a Dios, que es el único que puede revelarse a nosotros en su intimidad y manifestarnos sus designios sobre nosotros mismos.

Según esta reflexión, la fe en la palabra autorizada se convierte en un principio de método, en una condición del progreso de la inteligencia y

en una fuente del saber. Aquí tenemos que sustituir la duda metodológica, que hace el vacío ante la ciencia y exige la demostración, por lo que podríamos llamar la fe metodológica, que pone ante nosotros la plenitud de una palabra reveladora y nos abre el espíritu para acogerla.

Para quien capta desde el interior el movimiento de la fe, tenemos aquí un principio tan cierto como la reflexión de Descartes sobre el método. San Agustín nos ha dado la fórmula del mismo inspirándose en un pasaje de Isaías, según la Setenta: «Nisi credideritis, non intelligetis»: si no creéis, no comprenderéis. Lo expresará también en una forma positiva, que regirá la investigación teológica posterior: «Credo ut intelligam»: creo para obtener la inteligencia. O también: «No busques comprender para creer, sino cree para comprender»1. Más tarde, precisará san Anselmo: «El que no cree, no comprenderá. Pues el que no cree, no tendrá la experiencia, y el que no tiene la experiencia, no comprenderá» (Carta sobre la Encarnación del Verbo).

La fe constituye así una actitud específica en la búsqueda de la verdad; nos instala en la relación del discípulo con el maestro, fundamental en pedagogía. Por la fe nos convertimos en discípulos de Cristo, en discípulos de Dios. También a través de la fe aprendemos de un maestro espiritual.

Así comprendida, la fe no es en modo alguno una virtud ciega, aun cuando nos haga caminar en la oscuridad y nos dirija hacia lo desconocido. Bien al contrario, todo el movimiento de la fe está ordenado al progreso en el conocimiento, en la sabiduría. Lo mismo sucede si consideramos la fe en su comienzo. En efec-

1. «¿Quieres comprender? Cree. En efecto, Dios ha declarado por un profeta: Si no creéis, no comprenderéis... Yo había dado este consejo: Si no has comprendido, cree. La comprensión es, efectivamente, la recompensa de la fe. No busques, pues, comprender para creer, sino cree a fin de comprender» (In Jn, Tr. 29, n. 6). Otras referencias en las obras de predicación: *cfr. Bibli. august.* 895, *y* t. 72, 607. También G. Bardy, *Saint Augustin,* París, 1940, 511.

to, la fe tiene su origen en la recepción de un rayo de luz que orientará todo su itinerario: la percepción a través de una palabra directa, en una mirada única, de la veracidad y superioridad de Aquel que nos provoca a la fe y nos promete la inteligencia de su «misterio». La fe se encamina

desde la verdad recibida en germen, a través de un contacto sencillo y fuerte del espíritu y del corazón, hacia la verdad plena, pasando por la prueba característica de la alternancia entre la luz y la oscuridad, entre otras, en la confrontación con una ciencia conquistadora o con la ironía de aquellos que dicen : «¿Dónde está tu Dios?»

En esta línea, explicará santo Tomás la virtud de la fe como una relación de discípulo a maestro, necesaria para recibir la Revelación de Dios. Se apoya para ello en lo que dice san Juan: «Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí» (6, 45), y en este principio pedagógico de Aristóteles: «El que quiera aprender debe comenzar por creer» (II-II, q. 2, a. 3). Le gusta también presentar a Cristo como el Doctor por excelencia: «Cristo es el Doctor primero y principal de la doctrina espiritual y de la fe» (111, q. 7, a. 7).

Ahora podemos verificar esta primera reflexión sobre la fe, como fuente de la vida espiritual, a partir de ejemplos sacados del Evangelio y de la experiencia cristiana.

La luz de la fe en la vocación de los Apóstoles

Veamos ahora cómo se forma la fe en el caso de la vocación. Tomemos la llamada de los primeros apóstoles; ésta es ejemplar en los Evangelios: «(Jesús) vio a Simón y Andrés, el hermano de Simón, largando las redes en el mar, pues eran pescadores. Jesús les dijo: "Venid conmigo, y os haré llegar a ser pescadores de hombres". Al instante, dejando las redes, le siguieron» (Mc 1, 16-18). ¿Qué es lo que pudo cautivar hasta ese punto el corazón de los apóstoles, a no ser un brusco rayo de luz interior, proyectado primero sobre Jesús, revelándolo como el Maestro, y sobre ellos a continuación, en el asombroso destino que les ofrecía de repente su promesa, que será verificada más tarde por el acontecimiento? El relato que acabamos de reproducir, de una poderosa concisión, se inserta en la línea de la vocación de Abraham, de la que constituye un recuerdo: «Yahvé dijo a Abraham: "Abandona tu tierra, tu parentela y la casa de tu padre, por la tierra que yo te indicaré. Yo haré de ti un gran pueblo..." Abraham partió, como le había dicho Yahvé» (Gn 12, 1-4). También aquí intervino una luz superior. De una sola vez descubrió a Abraham los designios de Dios sobre él y la larga ruta que iba a seguir, sin saber adónde iba, como dice la carta a los Hebreos, pero iluminado por una fe que él mismo transmitiría al pueblo salido de él.

Podemos añadir el relato de otra vocación típica, la de Antonio, que se convirtió en el padre de los monjes. «Con el corazón ocupado en estos pensamientos (cómo los primeros cristianos abandonaban sus bienes a los pies de los apóstoles y la gran esperanza que ten,ren los cielos), entró en la iglesia. Sucedió que se leyó el Evangelio y oyó al Señor diciendo al rico: "Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme, tendrás un tesoro en el cielo". Habiendo recibido Antonio de Dios el recuerdo de los santos, como si la lectura hubiera sido hecha para él, salió enseguida de la iglesia... Vendió todos sus muebles y distribuyó a los pobres todo el dinero que había recibido, salvo una pequeña reserva para su hermana» (Vida por san Atanasio, n. 3).

Estos ejemplos, tanto más significativos por el hecho de que han desempeñado el papel de modelos en la historia y demostrado ampliamente su fecundidad, contienen todos los elementos de la fe. La fe es un sí personal dado a la llamada de Dios, una obediencia pronta a su Palabra, más a través de los hechos que de las palabras. La fe nos compromete por un nuevo camino de vida, misterioso aún, aunque iluminado por una promesa que nutre la esperanza y orientará en lo sucesivo, como un punto luminoso, los pasos y la mirada vueltos hacia el futuro.

A diferencia de la ciencia, que pretende no emplear más que la fría razón, la fe se dirige a toda la persona: cabeza y corazón; compromete el presente y el futuro en relación con otra persona que se revela y que llama. La fe es obra de la inteligencia, que recibe la luz, y de la voluntad, que asiente al bien presentado bajo una forma adaptada a cada uno («Seréis pescadores de hombres»), aunque sorprendente por su dimensión («Por ti serán benditas todas las naciones de la tierra»).

Si no creéis, no comprenderéis

El conocimiento que implica la fe es, por consiguiente, de una naturaleza muy diferente a la del conocimiento científico: concierne directamente a las personas y compromete la vida. Por eso no hay que asombrarse de que el primer principio del método, en este tipo de conocimiento, sea tan diferente del precepto cartesiano, como hemos mostrado.

«Si no creéis...» Efectivamente, en su vocación, Simón y Andrés, como Abraham otrora, se encuentran bruscamente colocados ante una

verdad, ante una idea de vida que les sobrepasa y les asombra, que ni siquiera hubieran podido imaginar; no captan más que el núcleo, el germen, simultáneamente cercano a su corazón y lejano a sus ojos. En este momento de luz, perciben claramente que son incapaces de comprenderlo todo y de dirigirse solos. Sienten también que no pueden exigir ninguna demostración, ni poner condiciones. Para ellos, en este momento, argumentar o reclamar razones y signos a su alcance, equivaldría a negarse a creer, puesto que creer consiste precisamente en abandonar las propias ideas y los propios sentimientos, como Abraham su tierra y los apóstoles su oficio, para abrir los oídos y el corazón a la Palabra del Maestro, que revela sus designios superiores.

La comprensión por la fe

«... no comprenderéis». Dicho de modo positivo: si creéis, comprenderéis. Se trata de una promesa. La fe no carece, por tanto, de claridad, masa «argumento» viene de más allá de nuestras razones, de una luz original que desempeña el papel de principio respecto a la razón. Eso es lo que llama la carta a los Hebreos la prueba o argumento de las cosas que no se ven. Por eso la fe tiene mucha más fuerza de convicción que todos nuestros razonamientos, por rigurosos que sean, ya que mediante nuestro asentimiento hace penetrar la luz espiritual hasta el fondo de nuestro corazón, para formar allí una certeza de roca, capaz de resistir a los vientos y a las tempestades, como promete el Evangelio y como muestra el ejemplo de los apóstoles en medio de la persecución.

Así es como la fe nos hace «comprender». Nos proporciona un tipo de conocimiento específico que es el fruto propio de la «inteligencia», superior a la razón razonante. La inteligencia designa esa facultad que tenemos para penetrar intuitivamente hasta la substancia de las cosas, más allá de los signos y de Ios fenómenos; o, también, el don de atravesar los discursos, las actitudes y las acciones para llegar a la persona que nos habla, haciendo que la conozcamos, no ya a través de restos y fragmentos, sino en sí misma, de una vez, en su conjunto, y «comprenderla» así propiamente. En este sentido, decir: «Le he comprendido», significa mucho más que «Le conozco». Hablando del don de inteligencia, santo Tomás lo define muy bien, siguiendo una etimología latina, como la capacidad de «intus-legere», de leer un texto, de escuchar un discurso, penetrando en su interior, hasta el pensamiento que significa, hasta la realidad que expresa, mientras que la razón sabia se mata analizando minuciosamente documentos y frases. La

comprensión es un conocimiento global, sintético, no fragmentario y analítico, como en las ciencias positivas. Establece una relación vital; crea una relación de estima y simpatía entre las personas, que está a la base tanto de la amistad como del amor; se perfecciona y se ahonda por medio de los intercambios, el compartir y la comunión de vida [2].

Ahora bien, para adquirir la «comprensión», para llegar a leer «en el interior» de otro, la condición necesaria, por nuestra parte, es abrirnos a la palabra que se nos dirige, aceptar que nos toque, nos mueva y nos conmueva. No podemos comprender al otro, si no nos dejamos prender por él. El juego de la reciprocidad, que está en la base de la amistad, es la condición de la comprensión. Precisamente en el acto de fe comienza ese intercambio: dejando entrar a la

2. Podemos recurrir también a la distinción que establece Pascal entre el conocimiento de la verdad por la razón y por el corazón, a condición de no reducir éste al simple sentimiento. En efecto, el corazón, entendido en el sentido que le da la Escritura, nos proporciona una forma superior de conocimiento, que se atiene al principio de las razones.

«Nosotros conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino también por el corazón; de este último modo es como conocemos Ios primeros principios, y en vano intenta el razonamiento, que nada tiene que ver con ellos, combatirlos... Y tan inútil y ridículo resulta que la razón le pida al corazón pruebas de sus primeros princ> >os, para aceptar consentir a ellos, como que el corazón le pida a la razón un sentimiento de todas las roposiciones que demuestra, para aceptar admitirlas...

A esto se debe que aquellos a quienes Dios ha dado la religión como sentimiento del corazón sean muy felices y estén muy legítimamente persuadidos. Mas a aquellos que no la tienen, no podemos dar(se)la sino por medio del razonamiento, esperando que Dios se la dé como sentimiento del corazón, sin lo cual la fe no es más que humana, e inútil para la salvación» (Pensamientos, n. 282).

Palabra de Cristo en nosotros y volviendo hacia él la mirada de nuestro corazón, recibimos la capacidad de conocerlo a nuestra vez y de comprender su designio sobre nosotros, al menos incoativamente.

De este modo, Simón y Andrés comprendieron las palabras de Jesús y su obra mejor que cualquier sabio, exégeta o teólogo. En el momento en que la voz de Cristo resonó en sus oídos, ésta proyectó en sus humildes

inteligencias una luz de fe que iba a crecer a través de las pruebas y a convertir a estos pescadores incultos en los amantes del «misterio» radiante de Jesús, en los primeros predicadores del Evangelio, en doctores sin título de la Iglesia a los que debemos referirnos, todavía hoy, como a los guardianes y dispensadores de las riquezas de la Revelación.

La idea de la fe

La luz espiritual que ha engendrado la fe de los apóstoles y suscitado, más tarde, la vocación de Antonio, como tantas otras, puede ser caracterizada como una idea de vida: el pensamiento del Reino de los cielos; pero está ligada a una persona, a Jesús, como la idea de la Tierra prometida lo estuvo al Dios de Moisés. Una «idea» semejante trae consigo una claridad tan poderosa, que ordena la totalidad de la vida del creyente al fin superior que propone. Con todo, es muy diferente de las ideas claras, producto de nuestra razón y que podemos encadenar con otras en una serie lógica.

Lo que vamos a llamar la idea de la fe pertenece a un orden especial: sin contradecirla, domina nuestra razón con sus obras y sobrepasa su lógica. Se muestra a la vez muy clara y muy oscura. Se muestra muy clara en el momento en que se manifiesta como una fuente de luz superior, capaz de dar la vuelta a nuestros razonamientos en su favor y de suscitar otros mejores. Pero no dura sino el tiempo de un instante privilegiado, pues pronto se atenúa y desaparece la luz de nuestros ojos, dejándonos en la oscuridad, donde vuelven a tomar fuerza y contorno nuestras pálidas ideas y nuestros mediocres sentimientos. Queda, para servirnos de apoyo, el «recuerdo amoroso» de ese momento de gracia eficaz. Es el tiempo de la marcha en la noche de la fe, en donde la «idea» se perfila ante nosotros como un «misterio», al mismo tiempo que continúa ejerciendo su irradiación en la tiniebla más oscura que haber pudiere, sirviéndose, entre otros, del plano de las Escrituras. Si le permanecemos fieles, irá atrayendo hacia ella, poco a poco, nuestros pensamientos, nuestros proyectos, y hará crecer nuestra capacidad de comprender. Esa es la experiencia que nos cuenta especialmente san Agustín, en el libro VII de las Confesiones, en el relato de la visión de Milán.

La fe en el origen de la vida y del amor

La ciencia fabrica mecanismos, la luz de la fe forma en nosotros los movimientos de la vida. En efecto, es digno de destacar que toda vida

comience mediante un acto de fe que la engendra y la guía después en su desarrollo.

Tomemos el ejemplo del amor conyugal, que compromete a los esposos con una nueva existencia y hace de ellos donantes de la vida. ¿Cómo podrían establecer un hombre y una mujer una alianza para siempre sin un acto de fe muy personal, en el origen de su unión? Más allá de las obligaciones jurídicas, de los intereses materiales y de la atracción sensible, su apoyo más seguro en la formación de un hogar, con todas sus circunstancias aleatorias, ¿no reside en la fe, la estima y la confianza recíprocas?

Una fe semejante implica un conocimiento del otro completamente distinto al del saber científico. Se trata de una percepción directa, global, íntima de la persona del otro en relación con nosotros mismos, con las promesas de futuro que nos aporta por medio de sus cualidades, en el seno de la reciprocidad. El amor, al que se califica con demasiada facilidad de ciego, posee, si es auténtico, una especie de perspicacia profética que le brinda su mejor posibilidad de éxito. Este conocimiento, como una «idea» dinámica, se mantiene en el corazón mismo del amor y preside su crecimiento, gracias a la fidelidad, que es la cualidad propia de la fe.

Tal es la fe conyugal de la que se han servido los profetas para hablarnos de la Alianza de Dios con su pueblo, lo mismo que san Pablo para describir la nueva Alianza de Cristo con la Iglesia y, a través de ella, con cada creyente. En la fe es donde recibimos el conocimiento inicial del misterio de Cristo y donde se anudan entre él y nosotros Ios lazos de la caridad por la acción del Espíritu Santo. Todo el desarrollo de la vida espiritual procede de esta raíz.

Una cierta «idea»

En la primera página de las «Memorias» del general de Gaulle (publicadas en español por Caralt), escritas en el más puro lenguaje inspirado por el siglo de Descartes, encontramos un notable testimonio de que la fe, incluso la de orden humano, incluye un conocimiento propio, una «idea» directriz que gobierna la vida y la acción.

La primera frase nos expone la idea que dominará la obra: «Toda mi vida me he estado haciendo una determinada idea de Francia». Ese es el objetivo, ésa es la luz que llama, según el título mismo de este primer

volumen «La llamada». Esta idea es clara, pero no está elaborada únicamente por la razón, como quería Descartes. La afectividad se une en ella al pensamiento y ocupa incluso el primer lugar: «El sentimiento me la inspira tanto como la razón. Lo que hay en mí de afectivo imagina naturalmente a Francia... como consagrada a un destino eminente y excepcional». Para precisar esta imagen natural, empleará de Gaulle dos términos muy exactos, pero que, a veces, nos dan miedo: el instinto y el genio; ambos permiten abrir ampliamente el horizonte en el que se inscribe la idea: «Tengo, por instinto, la impresión de que la Providencia la ha creado para éxitos rotundos o calamidades ejemplares». En cuanto a la mediocridad, es algo «imputable a las faltas de los franceses, no al genio de la patria».

Viene a renglón seguido el lado positivo y realista de la idea, en el que, a pesar de todo, actúa una razón que va, claramente, más lejos que la razón de las ciencias experimentales: «Pero asimismo, el lado positivo de mi espíritu me convence de que Francia no es verdaderamente ella misma sino en primera línea... En pocas palabras, a mi modo de ver Francia no puede ser Francia sin la grandeza». El sentido de la grandeza es, efectivamente, uno de los componentes de la fe, en la medida en que ésta se ordena a un gran designio y recibe de él su envergadura. Por eso necesita también audacia: es preciso atreverse a creer por encima de los hechos y de las opiniones. La fe cristiana añadirá la humildad a esta grandeza, porque el designio que nos propone es tan grande que ni siquiera podemos imaginarlo; tenemos que acogerlo con la disponibilidad del espíritu y la obediencia del corazón.

He aquí, por fin, el término que califica, por sí solo, el conjunto de este texto y que nos interesa directamente: «Esta fe ha crecido al mismo tiempo que yo en el medio en que nací». Se trata, pues, claramente, de una fe, relacionada con una «idea» capaz de procurar una perspicacia verdaderamente profética sobre los acontecimientos, bastante poderosa como para engendrar una acción que se impondrá a un pueblo y volverá a abrirle las puertas del futuro después de la más grave derrota. Conviene subrayarlo: según confiesa el General, esta fe se formó en él desde la primera infancia, lo que indica su profundidad y explica que fuera como «una segunda naturaleza».

Es preciso convenir en ello. Todas las «ideas claras» acumuladas por los sabios, historiadores, sociólogos, psicólogos, tratadistas de la política y demás, no hubieran podido formar, en junio de 1940, una «idea dinámica» comparable a la del general de Gaulle. Es incluso muy

probable que la hubieran condenado en aquella circunstancia, pues procedía de un orden distinto, de un tipo de conocimiento distinto al suyo; mas los acontecimientos han demostrado ampliamente cuál era su fuerza de verdad, su poder de realidad, a través de la prolongada noche que hubo de atravesar aquel que la llevaba.

La fe en Jesucristo

Hemos hablado de una idea dinámica y vital para calificar la luz que engendra la fe y la guía. La idea es el objeto propio de la inteligencia que se realiza en la comprensión. Sin embargo, en la fe cristiana, la idea se transforma y toma cuerpo identificándose con la persona de Jesús: la luz viene de él y le concierne, las promesas del Reino se realizan en él. Cristo constituye en su persona el objeto directo y central de la fe.

Podemos ver claramente esta fijación de la fe de los apóstoles en la persona de Jesús en el episodio de la profesión de fe de Simón-Pedro (Mt 16, 13 ss). Este acto de fe responde a la cuestión decisiva de Jesús, que se dirige asimismo a cada uno de nosotros: «¿Quién soy yo para vosotros?» En esta pregunta se concentra todo el Evangelio. Según san Mateo, la respuesta de Pedro es total: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo». Jesús es el Mesías anunciado por los profetas, esperado por el pueblo elegido. Es ese hombre, hijo de María, que está ahí, ante Pedro y sus compañeros; pero es también el Hijo del Dios vivo. Esa es la respuesta que rebasa a las otras al estimar que Jesús es un profeta, el más grande incluso. Esa respuesta revela su identidad y nos coloca ante el «misterio de Jesús», que será defendido por la Iglesia contra todos los intentos llevados a cabo por la razón humana para reducirlo a sus puntos de vista, a sus ideas. Para proteger esta fe y mantener su impulso, los primeros concilios elaborarán una serie de fórmulas adaptadas a las necesidades: Jesús, nacido del Padre antes de los siglos, le es igual y consubstancial; verdaderamente hombre y verdaderamente Dios, sigue siendo una sola y misma persona en la «unión hipostática». En él se manifiesta a nosotros el misterio de la Santísima Trinidad y se hace accesible a los más humildes en la fe, introduciendo en los corazones la fuente de la vida divina por el don de la gracia. Toda la energía de la fe cristiana está reunida en la fórmula simple y densa de la confesión de Simón-Pedro: ésta es más explosiva que una bomba, pues hace saltar todas las categorías humanas en que nosotros quisiéramos encerrar a la persona de Jesús; las desgarra proyectándolas hacia esos dos extremos que nosotros no podemos captar juntos: es hijo de una mujer y es Hijo de Dios.

Una fe sobrenatural

El mismo Jesús precisa que un conocimiento de ese tipo no puede provenir «de la carne y de la sangre», es decir, del pensamiento del hombre, sea cual fuere su ingenio. No puede venir más que «de mi Padre que está en los cielos», por una revelación divina. No puede ser aprehendido fuera del acto de fe que mantiene nuestra razón y nuestro corazón abiertos al misterio de Jesús.

Esto es lo que expresará la teología diciendo que el objeto de la fe es sobrenatural y rebasa toda inteligencia, incluso angélica. La fe cristiana es, pues, mucho más que la convicción que personalmente podemos adquirir a través de la reflexión sobre nuestra experiencia humana y a través del estudio de los documentos de la Revelación, lo que la reduciría en último extremo a la fe en nosotros mismos, en nuestra ciencia, a una fe natural. La fe cristiana es la fe en Otro que está por encima de nosotros, en la Palabra de Cristo que nos revela al Padre como el origen de la Luz y a través del testimonio del Espíritu, que nos brinda la inteligencia del mismo. De este modo, la fe en Cristo es, si podemos hablar así, sobrenatural por naturaleza.

La fe de Pedro no es solamente un modelo para nosotros. Está situada en la fuente de la fe de la Iglesia y se convierte en su fundamento, firme como la Roca: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... Te daré las llaves del Reino de los cielos». En adelante la fe ya no tendrá como fin una Tierra prometida, un reino de este mundo, como en el Antiguo Testamento, sino el Reino de los cielos, cuyas primicias formará la Iglesia. A través de nuestra fe, nosotros mismos nos volvemos piedras vivas que entran «en la construcción de un edificio espiritual... para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo» (1 P 2, 5).

Con todo, el relato de la profesión de fe de Pedro contiene también una advertencia para nosotros. Diríase que el apóstol, habiendo recibido el poder de las llaves para atar y desatar, ha querido usarlo demasiado pronto aplicándolo al mismo Jesús. Sorprendido por el primer anuncio de la Pasión, se pone a reprender a su Maestro y se gana esta dura réplica: «¡Quítate de mi vista, Satanás!... porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres». Tras haberse elevado hasta la contemplación del Hijo de Dios e imaginándolo ya en la gloria, Pedro tropieza esta vez contra la humanidad de Jesús, contra el sufrimiento y la muerte, que constituyen el signo indubitable y el lote de la humanidad

que Cristo ha asumido con su mismo pecado. La Cruz de Cristo es aún para Simón-Pedro un objeto de escándalo, antes de que pronto se convierta en el principal tema de su predicación.

Este episodio nos muestra que la Cruz de Jesús se mantiene en el centro y en el corazón de la fe cristiana, como la única vía hacia la Resurrección y hacia el Reino. Más allá de las promesas que la expresan, más allá de la misma confesión que la proclama, la fe no adquiere verdaderamente en nosotros su realidad y su fecundidad más que a través de la participación, por mínima que sea en apariencia, en los sufrimientos, en las humillaciones y en la muerte de Jesús. Ese es precisamente el lugar en que con mayor seguridad podemos experimentar la presencia de Cristo y conocer la fuerza de su amor (Ef 3, 17-19). «No quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado... para que vuestra fe se fundase, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios» (1 Co 2, 2-5). En la Cruz de Cristo es donde chocan con mayor violencia los pensamientos del hombre y los pensamientos de Dios, la naturaleza y la gracia divididas por el pecado, y donde se atan, a continuación, por la fuerza del amor, para dar nacimiento a una vida nueva, sobren ural. Esa es la raíz de toda espiritualidad auténticamente cristiana.

La fe de María

La Virgen María nos brinda el modelo más acabado de una fe semejante. El día de la Anunciación se hizo acreedora del título de «Madre de Dios» que le otorgará la Iglesia, al pronunciar el sí decisivo de la fe, que abría su corazón y su seno al misterio de la Encarnación del Hijo de Dios. Como dirá san Agustín, concibió a Jesús en su fe antes de darlo a luz en su carne. Meditando y contemplando estas cosas en su espíritu, como una «humilde sierva» del Espíritu, María adquirió una comprensión sin par de la persona y de la obra de su hijo en virtud de los vínculos únicos que le unían a él.

Tal fue la fe que condujo a María al Calvario, al pie de la Cruz de su hijo. Allí, en el crisol de la prueba, recibió su fe una fecundidad nueva. Podemos ver, efectivamente, en las palabras de Jesús referidas por san Juan: «Mujer, he ahí a tu hijo», y al discípulo amado: «He ahí a tu madre», el don hecho a María de una «maternidad añadida» [3] respecto al discípulo que representa a la comunidad de los fieles, una maternidad que era la florescencia de su maternidad carnal y que iba a englobar a todos aquellos que creyeran en Jesús y se volvieran miembros de su

«Cuerpo», la Iglesia. Así se cumplía la bienaventuranza de los creyentes dirigida por Isabel a María bajo el impulso del Espíritu Santo: «Bienaventurada la que ha creído en el cumplimiento de lo que le fue dicho de parte del Señor».

3. F.M. BRAUN, *La Mére des fidéles,* Tournai, 1954.

BIBLIOGRAFÍA

Aubert, R., *Le probléme de 1 'acte de foi,* Louvain, 1950[2].

Bovis, A.D., art. *Foi,* DSAM, t. 5, 1964, col. 529-619.

Dupont, I., *Vivre de lafoi,* VSp 17 (1927) 182-193.

Duplacy, J., Liegé, P.A., art. *Foi* en *Catholicisme, t.* 4, 1956, col. 1370-1397.

Guardini, *R.*, *La vie de la foi,* París, 1951 (traducción española: *Sobre la vida de la fe).*

Labourdette, M.M., *Le développement vital de la foi théologale,* RTh 43 (1937) 101-115.

Idem, *La vie théologale selon S. Thomas,* Rth 60 (1960) 364-380.

Liegé, P.A., *Initiation théologique,* t. 3, cap. VIII. La foi, París, 1963.

Thils, *G., Sainteté chrétienne,* Tielt, 1958 (existe traducción de *Existencia y santidad en Jesucristo,* Sígueme, Salamanca, 1987.

IX

LA VIRTUD DE LA ESPERANZA Y SU DIALÉCTICA

«El justo vivirá de la fe», nos repite san Pablo; pero la fe no está sola. Es «como un árbol plantado junto a las aguas, que da fruto a su tiempo» (Sal 1, 3). El primer fruto de la fe es la esperanza originada por las promesas de Dios, por sus bienaventuranzas. «En el Señor puse toda mi esperanza... Dichoso el hombre que pone su confianza en el Señor» (Sal 40).

La esperanza, si la tomamos en un sentido general, es la virtud del deseo, que tiende hacia el bien afrontando con confianza las dificultades, los obstáculos y la prolongación del tiempo que la separan de su objeto.

1. La esperanza, virtud del deseo

El corazón del hombre está lleno de deseos, que surgen en él con el movimiento mismo de la vida. Sólo Aquel que sondea los riñones y los corazones sabe enumerarlos y dilucidarlos. Con todo, podemos proyectar alguna claridad en el asunto basándonos en las principales inclinaciones que distingue santo Tomás en el hombre y que le sirvieron para fundamentar la ley natural que lo dirige (I–II, q. 94, a. 2). Estas nos ayudan a discernir, bajo los «pequeños» deseos que nos ocupan, los deseos profundos que nos inspiran.

Los deseos naturales: el ser y la vida

Nuestro deseo más fundamental está dirigido a la existencia y a la vida. Se trata del instinto de conservación. Este nos inclina a mantener, defender y desarrollar la vida que hemos recibido. Se manifiesta en nuestras necesidades primitivas como el hambre y la sed. De este modo, buscamos de manera espontánea aquello que nos es de utilidad para asegurar nuestra subsistencia: el alimento, el vestido, el alojamiento, etc. Esta atadura radical a la existencia, que nos hace también huir de aquello que la amenaza, como el sufrimiento y la muerte, forma en nosotros el amor natural a nosotros mismos, que es la fuente de nuestras actividades. Este amor se desplegará asimismo en el plano espiritual, suscitando en nosotros hambre y sed de los bienes del espíritu.

El don de la vida

El Creador ha puesto en el hombre, como en todos los seres vivos, un instinto de fecundidad, la inclinación natural a dar, a propagar la vida.

Tal es el deseo sexual, que lleva al hombre y a la mujer a unirse y a emprender la gran obra de la formación de un hogar, y que culmina en la educación de los hijos con todas las dimensiones que esta comporta, en especial la cultural y la religiosa. Este deseo, injertado en el amor natural a nosotros mismos, procura al hombre y a la mujer, si está bien ordenado, una experiencia específica del amor del otro a través de la diferencia y la complementariedad. Mediante esta apertura al cónyuge y a los hijos, el amor a nosotros mismos se transforma y engendra el amor al otro como a nosotros mismos, que es el amor en el sentido propio del término.

La aspiración a la verdad

Vienen, a continuación, los deseos de orden propiamente espiritual, que, no obstante, se ejercen siempre en nosotros a través de una vinculación natural con los movimientos de la sensibilidad y las actividades del cuerpo.

Mencionaremos, en primer lugar, el deseo de la verdad. La aspiración a la verdad forma parte constitutiva de nuestro ser espiritual; se ejerce por medio de las percepciones de la inteligencia y en el trabajo de la razón. El amor a la verdad ha creado las escuelas, las ciencias y se realiza en la cultura, en la sabiduría. Dirige los otros deseos mediante la luz que proyecta sobre ellos; si desobedecen a la razón, nuestros deseos sólo se pueden extraviar y corromper. Este instinto de verdad, que procede de nuestra capacidad de conocer, que no tiene límite, da testimonio de que hemos sido hechos para Dios y a su semejanza. Santo Tomás se basa precisamente en esta inclinación, que ha animado toda su obra, para elaborar su famoso argumento del deseo natural, que demuestra, en la medida en que ello es posible, la posibilidad que tiene el hombre de ver a Dios, si éste se revela, ya que una aspiración semejante no puede ser vana. Es el deseo contemplativo por excelencia. Sin embargo, se vuelve práctico a través de la dirección del obrar moral, por medio del juicio de la conciencia y el discernimiento de la prudencia.

La vida en sociedad

La inclinación a la vida en sociedad constituye asimismo en nosotros un deseo natural, que nos impulsa a buscar la compañía de los otros hombres y a mantener intercambios con ellos, no sólo buscando nuestro propio interés, sino por afán de justicia y por necesidad de amistad, de afecto. Según Aristóteles, aunque alguien poseyera todos los bienes, no

puede ser feliz sin un amigo. Que el hombre sea un «animal sociable» y que no convenga dejarle solo, según el Génesis, proviene del sentido natural del otro, que forma también parte constitutiva de nuestro ser espiritual. De ello dan testimonio la regla de oro y el precepto del amor al prójimo. Nos encontramos frente a uno de los principales principios de la civilización, pues el que peca contra este sentimiento primitivo se vuelve pronto un «animal salvaje», como un lobo para los otros hombres.

La aspiración al bien

El último deseo, que santo Tomás ponía en cabeza de la serie, es el más importante porque reúne y mantiene unidos todos los demás. Es la aspiración al bien, entendido en un sentido pleno que tenemos que volver a encontrar absolutamente, porque este deseo afecta a la vida espiritual en su misma fuente. El bien es lo que engendra el amor, suscita el deseo y procura la felicidad, todo a la vez. Desdichadamente el término bien se ha empobrecido y endurecido al identificarse con la obligación legal y los imperativos; de este modo ha sido separado de la inclinación a la felicidad e incluso del amor. Se podría poner remedio a esto diciendo que el bien es aquello que es «bueno», bueno en sí por su perfección y bueno para nosotros por la alegría que de él recibimos; también en el sentido en que el libro del Génesis refiere que al contemplar su obra, vio Dios que era buena, muy buena.

La aspiración al bien, así comprendida, define, en cierto modo, la voluntad [r]como nuestra facultad de amar, de desear, de querer. Es un deseo primitivo que subyace en los otros y los engloba. Como la aspiración a la verdad, manifiesta nuestra capacidad de acoger lo «bueno» en toda su amplitud, sin límite alguno. Tal es el deseo de felicidad que san Agustín pondrá a la base de su exposición de la moral cristiana y del que se servirá para resumir lo que conviene pedir en la oración: «Pide la vida feliz», escribe a Proba, que le preguntaba sobre este tema.

De modo semejante, santo Tomás situará su estudio de la bienaventuranza al comienzo de la parte moral de su Suma teológica en vez del al final, como se hacía generalmente, porque la cuestión de la verdadera felicidad es, según él, decisiva para la orientación de todo el obrar moral. En este tratado construirá una vía ascendente que conduce al hombre, mediante una superación y desprendimiento progresivos, de los bienes exteriores –riqueza, honores y gloria– a los bienes interiores

–placer, ciencia y virtud–, para mostrarle que la visión de Dios es el único bien que puede colmar su deseo. La atracción por el bien se presenta así como una verdadera fuerza de gravitación espiritual en el hombre. A la manera de la gravitación fisica, su acción es tan profunda y tan extendida que escapa a los que están sometidos a ella, perdiéndose estos a menudo en la persecución de deseos particulares y superficiales. Pero en toda vida se manifiesta, un día, este deseo planteando cuestiones de fondo: la felicidad y el sufrimiento, el sentido o el sin-sentido de la vida, el destino del hombre y el más allá, el bien y el mal, que son, a fin de cuentas, modulaciones en torno a la cuestión de Dios.

Citemos aún, con referencia al deseo que está en la raíz de la esperanza, este hermoso texto de san Agustín: «El deseo es el fondo del corazón (sinus cordis); recibiremos si extendemos nuestro deseo tanto como podamos. La Escritura divina, las reuniones del pueblo, la celebración de los sacramentos..., esta misma explicación, todo eso tiene como finalidad no sólo sembrar y hacer germinar en nosotros este deseo, sino también aumentarlo y otorgarle tal capacidad que sea capaz de recibir "lo que el ojo no vio, lo que el oído no oyó, lo que no subió al corazón del hombre"» (In Joan. tr. 40, 10).

El coraje de la esperanza

La esperanza es la virtud de ese deseo multiforme y concentrado, ligado a la vida en todos sus niveles, y que nos lleva hacia la felicidad. Contiene el coraje de ser y de obrar aceptando los riesgos de la vida, soportando con paciencia la pena y el dolor, sin retroceder ni siquiera ante la muerte. La esperanza es asimismo una confianza que nos sostiene en nuestras empresas y que se extiende hasta los otros hombres, a través de la colaboración en el seno de una familia, de una comunidad, de una nación. La esperanza es capaz de superar las decepciones, incluso graves, porque como tiene su origen en Dios que da la vida, tiende a hacer volver hacia él como hacia la fuente de toda bondad. La esperanza es, en suma, la energía espiritual primitiva en su despliegue; sin embargo nos hace aspirar tan alto —incluso sin saberlo demasiado, a causa del lftisterio en que ella nos introduce—, que nunca podría alcanzar su fin —la unión con Dios—, si éste no hubiera intervenido. Por eso, tras haber considerado el deseo del hombre y, de este modo, interrogado nuestro propio corazón, nos hace falta ahora consultar la Escritura, para ver cómo nos presenta ella la virtud de la esperanza y nos describe su historia.

II. La esperanza de Abraham y sus etapas

La Escritura no elabora teorías ni argumenta como la teología; sino que nos muestra la esperanza actuando en las relaciones entre el hombre y Dios. Para descubrir la naturaleza y los movimientos de esta esperanza nos basaremos en tres documentos: la historia de Abraham, que nos cuenta el nacimiento de la esperanza teologal y nos proporciona su primer modelo; el texto de las bienaventuranzas, que nos muestra su culminación proponiéndonos la respuesta de Cristo a la cuestión de la felicidad; y, por último, el Evangelio, que nos describe las etapas del misterio de Jesús, objeto de nuestra esperanza.

La formación de la esperanza de Abraham

La esperanza de Abraham conoció tres etapas: su formación, su prueba y su cumplimiento. Todo comienza con la promesa de Dios y la obediencia de Abraham: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre» (Gn 12, 1-2). La promesa se concreta a continuación mediante el anuncio de que Abraham tendrá de su mujer, Sara, un hijo, un heredero directo. Abraham creyó esta Palabra y Dios «se lo contó como justicia» (15, 6).

La promesa corresponde a la esperanza natural del Patriarca: tener un hijo, un heredero que garantice su descendencia. Reaviva en él este deseo y, al mismo tiempo, lo amplía y le da un alcance inesperado, fuera de toda medida: se convertirá en el padre de un gran pueblo, tendrá una posteridad tan numerosa como las estrellas del cielo. Mas la promesa, que se reviste así de un halo de infinito, choca contra un obstáculo humanamente insuperable: la esterilidad de Sara y lo avanzado de la edad de ambos. Sin embargo, Abraham se atrevió a creer en la Palabra de Dios, en contra de sus consideraciones de hombre y ensanchó su esperanza a la medida de las consideraciones de Dios. El hijo que va a nacer será verdaderamente el hijo de la promesa divina y de la fe de Abraham.

La fe de Abraham transforma su esperanza introduciendo en ella un elemento nuevo, que va a jugar un papel principal: ya no es sólo una esperanza de hombre, sino que se convierte en una esperanza en Dios, en el poder de Dios como origen de toda 'iría y paternidad. En adelante la esperanza de Abraham se proyectará hacia un doble objeto: hacia su

hijo, con su descendencia, y hacia Dios mismo, hacia su ayuda benevolente, hacia su gracia. Aparentemente se sigue tratando de una esperanza bien humana que se realiza mediante la generación: aunque, interiormente, se convierte en una esperanza divina, que nosotros podemos llamar teologal. La misma herencia será cambiada: además de sus bienes y sus derechos, Abraham legará a su hijo el futuro de la promesa ligada a su fe. Por eso Abraham será llamado el «padre de la fe».

El nacimiento de Isaac fue la confirmación de la fe confiada de Abraham. Ahora, con la garantía de Dios, podía, al parecer, gozar en paz del hijo que había recibido y sobre el que reposaba la bendición.

La prueba de la esperanza

Sin embargo, he aquí que el camino de Abraham, trazado por Dios, se bifurca bruscamente y del modo más inesperado. «Después de estas cosas sucedió que Dios tentó a Abraham y le dijo: "¡Abraham, Abraham!... Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Mona y ofrécele allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga"» (Gn 22, 1-2).

La respuesta de Abraham es extraordinaria: sin decir palabra, sin plantear ninguna pregunta y guardando sólo para él la orden de Dios, prepara su asno, toma con él a su hijo y a dos siervos, prepara la leña para el holocausto y se pone en camino. Se nota claramente que una gracia secreta le guía y le sostiene.

Con todo, si se nos permite rebuscar lo que pasaba en el alma de Abraham –necesitamos hacerlo para comprenderle y seguirle en la fe–, debía sentirse cogido, como por unas tenazas, entre dos proposiciones de Dios que se contradecían: de un lado, la promesa realizada en Isaac como en su primer germen, y, del otro, la orden, tan cruel en apariencia, tan opuesta incluso a la ley divina, de ofrecerlo en holocausto. ¿Qué es, pues, lo que quería Dios?

Todas las explicaciones humanas se muestran aquí insuficientes. Es preciso hacerse pequeño del todo ante una cuestión semejante, pues únicamente la fe puede discernir la respuesta más allá de las pobres palabras y de las débiles ideas de que disponemos. Dios quería purificar, como a través del fuego, el corazón de Abraham, arrancándole de raíz lo que tenía de excesivamente humano, de posesivo, en su afecto por

Isaac, a fin de abrirle a un amor nuevo, el amor de Dios como el Único y como la fuente primera de todo amor verdadero. Dios quería saber si Abraham le amaría por encima de todo, más que sus beneficios, más que al hijo de la misma promesa, a fin de elevarle hasta El mediante una especie de salto en la fe y la esperanza, mediante un impulso apasionado y absoluto que lo asociaría a su propio Amor. Iluminado por su fe, Abraham comprendió muy bien lo que Dios quería de él, pues, como dice la carta a los Hebreos: «Pensaba que poderoso era Dios aun para resucitar de entre los muertos. Por eso lo recobró para que Isaac fuera también figura» (11, 19). Efectiv3.ente, según el sentido alegórico, los primeros cristianos y, a continuación, la liturgia vieron en el sacrificio de Isaac la figura del sacrificio de Cristo. No se basaban, para establecer este vínculo, en una analogía exterior, sino en la continuidad de la acción de Dios por medio de la fe. Percibían en la prueba de Abraham la primera revelación del amor de Dios manifestado en su Hijo, que proseguirá en el Evangelio y después en la experiencia de cada creyente a través de una prueba similar. La prueba de la esperanza es aquí la condición de su fecundidad por medio del don del amor.

La culminación de la esperanza de Abraham

Cuando Abraham ancló su esperanza en Dios por la fuerza de un amor sin reservas, el ángel que le guiaba, viendo que «temía a Dios», detuvo su brazo y le devolvió a Isaac renovando solemnemente la promesa: «Por haber hecho esto, por no haberme negado a tu hijo, a tu único, te colmaré de bendiciones». Al leer estas palabras tiene uno la impresión de que Dios está emocionado, conmovido por el gesto de Abraham. Como un amigo reconoce a su amigo en una mirada que va al corazón, Dios se ha reconocido en Abraham, y esto era una pura gracia. Ahora podía colmar la esperanza de Abraham con los frutos futuros de la promesa.

Dado que el corazón de Abraham está ahora fijado en Dios, la esperanza nacida de su fe podrá asumir la esperanza humana que le hacía desear un hijo. Esa esperanza proseguirá en el pueblo que va a nacer de Isaac y tomará cuerpo en la esperanza de su implantación en la Tierra prometida, que Abraham sólo había recorrido. Esa misma esperanza tan concreta determinará la historia del pueblo judío en el Antiguo Testamento y hasta nuestros días.

III. Las bienaventuranzas, objeto de nuestra esperanza

Las bienaventuranzas se presentan a nosotros, en el primer Evangelio, como la apertura magistral de la predicación de Jesús, como su respuesta a la cuestión de la esperanza. Se sitúan en la línea de la esperanza judía mantenida por las promesas dirigidas a Abraham, a Moisés, a David, pero la elevan a un nivel superior, fijándole como término, no ya una tierra a ocupar y defender, sino el Reino de los cielos que viene. Las bienaventuranzas «realizan» así la esperanza del Antiguo Testamento, del mismo modo que la Ley evangélica que las sigue «realiza» los preceptos de la Ley mosaica.

Las bienaventuranzas evangélicas, en virtud de la realidad que significan, son suficientemente ricas para permitir varias explicaciones convergentes. La tradición latina, siguiendo a Ambrosio y Agustín, las ha interpretado como la descripción del itinerario espiritual del cristiano, en siete u ocho etapas, que van desde la pobreza y la humildad hasta la paz y la sabiduría de los hijos de Dios o al testimonio del martirio. Con todo, cuando se examina atentamente el texto de san Mateo, vemos aparecer, como en la trama de un tejido, otra capa, que no excluye la primera, pero que atraviesa cada una de las bienaventuranzas. Desde este punto de vista, se puede decir que las bienaventuranzas están como trenzadas, en el fondo y en su forma literaria, con tres hilos de pensamiento, que corresponden a las tres etapas que hemos distinguido en la historia de Abraham: el hilo de la promesa de felicidad en primer lugar, el hilo de la prueba en medio, y el hilo de la recompensa al final.

El hilo de la promesa

El hilo de la promesa está constituido por la repetición del término «bienaventurados», que evoca todas las promesas de felicidad, los «makarismos», que encontramos un poco por todas partes en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Esa es la primera palabra del salterio: «Bienaventurado el hombre... que se complace en la Ley de Dios», o también: «Señor, Dios del universo, bienaventurado el hombre que espera en ti» (Sal 83, 13). Podemos pensar también en la bienaventuranza de María pronunciada por Isabel: «Bienaventurada la que ha creído en el cumplimiento de lo que le fue dicho de parte del Señor» (Lc 1, 45), y en la dirigida a Simón-Pedro tras su profesión de fe. No obstante, las bienaventuranzas evangélicas constituyen un conjunto único en la Biblia por su número y su coordinación. Cabe considerarlas como un punto de concentración de las promesas de Dios.

Como explica santo Tomás en su comentario a san Mateo, que perfecciona la exposición de la Suma (I-II, q. 69), las bienaventuranzas brindan una respuesta a la cuestión de la felicidad, que supera y sustituye la respuesta de todos los filósofos: aparta las respuestas falsas, basadas en la riqueza o el placer (la vida voluptuosa), corrige las respuestas imperfectas basadas en la virtud (la vida activa) o la contemplación aquí abajo. Sin embargo, en el contexto bíblico, las bienaventuranzas contienen más que la solución a un problema filosófico, por muy importante que sea éste. Emanan de una iniciativa divina por medio de una promesa que suscita una esperanza nueva y reclama la fe, como hemos visto en el caso de Abraham. Estas promesas corresponden, sin duda, al deseo natural de felicidad, pero sobrepasan la esperanza humana por su objeto, el Reino de los cielos, y la transforman haciendo que nos apoyemos en el poder de Dios más bien que en la fuerza del hombre. La primera frase de las bienaventuranzas contiene ya, por consiguiente, una llamada a la fe en Cristo, que las proclama para fundamentar la esperanza. Esta no nos deja solos; ya desde su primer movimiento- os asocia a la gracia de Dios, que viene hacia nosotros. De ella recibe su impulso y abre ante nosotros el amplio horizonte de los designios de Dios.

El hilo de la prueba

El segundo hilo de las bienaventuranzas, que ocupa la etapa intermedia, señala el tiempo de la prueba, de un modo claro para las cuatro bienaventuranzas de base: la pobreza, el llanto o el duelo, el hambre y la sed, la persecución junto con la calumnia, y de modo implícito para las bienaventuranzas añadidas por Mateo, pues la mansedumbre oculta la prueba de la violencia, la misericordia supone la injusticia que se perdona o la miseria que se alivia, la pureza combate la impureza y la doblez, mientras que el espíritu pacífico lucha contra la guerra.

Por este lado, las bienaventuranzas se disponen formando un contraste completo en relación con nuestros puntos de vista sobre la felicidad, que la asocian de manera espontánea con la riqueza, el goce, la saciedad, la posesión de la fuerza y la habilidad, que garantizan el éxito y el favor de la opinión pública. Las bienaventuranzas derriban nuestras ideas y nuestros sentimientos sobre la felicidad. Yendo más al fondo, nos revelan la prueba que nos espera, de una forma o de otra, y en dónde nos será planteada, más allá de las palabras, en la soledad ante Dios, la cuestión decisiva sobre la esperanza: ¿te atreverás a poner tu esperanza en la Palabra de Cristo en el momento en que experimentes tú mismo la

pobreza, el sufrimiento, la injusticia? Tomando conciencia de tu debilidad, ¿serás capaz de poner tu confianza en la fuerza de Dios y obedecer a la voz que te llama interiormente a comprometerte por el camino misterioso y seguro del Reino? En tales momentos es cuando la Palabra del Evangelio se actualiza para nosotros y se convierte en una realidad viva. Las bienaventuranzas realizan así en nosotros un trabajo comparable al del arado, que penetra profundamente en la tierra, la revuelve con sus malas hierbas, y cava el surco donde será sembrado y germinará el buen grano.

Mediante esta esperanza, las bienaventuranzas transforman nuestra vida y producen un desprendimiento progresivo en relación con nuestros instintos de posesión, de goce, de dominio; purifican nuestro corazón, a la manera de

Abraham en su consentimiento al sacrificio; nos preparan para acoger el amor de Cristo, que nos hace dignos de ser llamados «hijos de Dios». De este modo, las bienaventuranzas cumplen el anuncio inicial: «¡Convertíos, pues el Reino de los cielos está cerca!»

El hilo de la recompensa

El tercer hilo de las bienaventuranzas significa el cumplimiento de la promesa bajo la forma del Reino de los cielos, presentado en diferentes aspectos que corresponden a cada bienaventuranza: el consuelo, la satisfacción, la misericordia, la visión de Dios, la cualidad de hijos de Dios, la alegría y la dicha. Podemos llamarlo también, con santo Tomás, el hilo de la recompensa, a condición de no ver en ello el mérito de nuestros exclusivos esfuerzos, sino la obra de la gracia del Espíritu actuando en el movimiento de la esperanza. Así, san Agustín tuvo la buena idea de poner las bienaventuranzas en relación con los dones del Espíritu Santo, según la enumeración de Isaías, estimando que no se puede recorrer el camino que estas describen sin la ayuda continua de la gracia.

En relación con estas recompensas, observa santo Tomás que su realización comienza ya desde esta vida y que procuran su verdadero objeto al deseo de aquellos mismos que ponen su felicidad en bienes perecederos y engañosos, ya que el Reino de los cielos contiene la riqueza, aunque espiritual; procura la alegría y la paz que desean, etc. (I-II, q. 69, a. 4). De ahí podemos inducir que la esperanza evangélica, en virtud de estar sólidamente adherida a Cristo, es capaz de asumir

cualquier esperanza humana, rectificándola y ordenándola al Reino de los cielos, especialmente a través de la mansedumbre, el espíritu de justicia, la misericordia y la voluntad de paz.

Las bienaventuranzas, puestas al comienzo del Sermón de la montaña, dominan esta enseñanza de Jesús, que podemos considerar como la carta magna de la vida evangélica, como la regla fundamental de toda espiritualidad cristiana. Ellas sitúan esta doctrina bajo el signo de la esperanza en vistas al Reino de los cielos y nos muestran las tres etapas esenciales del movimiento que conduce a él. Por eso encontraremos esta dialéctica en toda vocación cristiana, empezando por la de los apóstoles, que el Evangelio nos propone como modelo. Tras haber sido llamados a dejarlo todo para seguir a Jesús, su esperanza quedará como aniquilada por la prueba de la Pasión, antes de resurgir con una seguridad sin par, cuando hayan recibido el don del Espíritu.

IV. Las tres fases del misterio de Jesús

Como la fe, también la esperanza cristiana se concentra en la persona de Jesús: él nos enseña las bienaventuranzas con una autoridad única, que sorprendía a sus oyentes, y éstas se realizan en él, como el Hijo de la promesa inaugurada en Isaac. Por eso es en la vida y en la obra de Cristo donde se realizan y se destacan del modo más claro los tres movimientos dialécticos de la esperanza, siguiendo las principales fases del misterio de la salvación: el misterio de la Anunciación y de la Encarnación en primer lugar, el de la Pasión a continuación, y el del don del Espíritu al final.

El misterio de la Encarnación

La Anunciación a María, completada con la Anunciación a José según san Mateo, nos cuenta cómo, por el fíat de la fe, la esperanza en las promesas de Dios se encarnó con el nacimiento de Jesús, «hijo de David». En el Verbo hecho carne se alcanzan y se asocian las promesas divinas y los deseos del hombre de una manera única, como substancial; estos deseos obtienen en la persona de Cristo la prenda segura y el medio eficaz de su realización. Esta esperanza, oculta primero, sale a plena luz con la predicación de la Buena Nueva preparada por Juan el Bautista, y proclamada después por Jesús, que llama al pueblo a convertirse y a seguirle: «El pueblo que estaba en tinieblas vio una gran

luz...» Su predicación, sus curaciones, sus milagros son una llamada a la esperanza.

El misterio de la Pasión

El relato de la Pasión nos introduce en la gran prueba y en la profundidad del misterio oculto bajo las apariencias del proceso dirigido por el Sanedrín. El drama se desarrolla en el relato de la agonía, donde Jesús se ve colocado, a la manera de Abraham, ante dos voluntades del Padre aparentemente contradictorias: por una parte, que sea el Hijo de todas las promesas, enviado para cumplir «la esperanza de Israel» y de todos Ios hombres convocados por las bienaventuranzas; y, por otra, que sacrifique toda esperanza entregándose hasta la cruz, «cumpliendo» el sacrificio de Isaac para la salvación de todos. Jesús, sometiéndose a la voluntad de su Padre, cumpliéndola a renglón seguido con un silencio que impresionó al mismo Pilato, dejándose fijar al madero de la cruz, concluye la obediencia de Abraham y establece definitivamente en el corazón de Dios, en el amor de su Padre, el fundamento de la esperanza cristiana. Al mismo tiempo, ante aquellos que le condenan y lo convierten en objeto de burla, brinda su «hermoso testimonio» respecto a su persona, como Hijo de Dios y como Rey de Israel, que le convierte en el objeto de una esperanza nueva, en el mismo momento en que toda esperanza humana le abandona. Por medio de su humildad y sumisión, consigue la victoria sobre el espíritu del mal y sobre su orgullo, sobre la tentación de ser «como dioses», y se convierte, en su misma debilidad aceptada por amor, en el apoyo inquebrantable de una esperanza que ninguna fuerza maligna podrá vencer.

La Pasión es también la prueba radical para los apóstoles, que esperaban, como dicen los discípulos de Emaús: «que sería él el que iba a librar a Israel» (Lc 24, 21). Sin embargo, será del fondo de la Pasión de donde renacerá su esperanza con Cristo saliendo de la tumba. Pronto adoptarán como emblema la Cruz de Jesús, siguiendo la magnífica exclamación de san León: «¡Oh admirable poder de la Cruz! ¡Oh gloria inefable de la Pasión! Todo lo has atraído a ti, pues tu Cruz es la fuente de todas las bendiciones, la causa de todas las gracias» (Sermón VIII sobre la Pasión, n. 7). La Eucaristía, que los discípulos celebrarán en memoria de la Pasión, será el sacramento de esta esperanza mediante el apoyo de la presencia del Señor, que ella procura, y mediante la orientación hacia su vuelta, pues celebrándola «anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Co 11, 26).

La esperanza en la Resurrección

La esperanza cristiana reposa ahora sobre la fe en la Resurrección de Jesús, como la fuente de una vida nueva, y sobre el don del Espíritu, que nos la comunica interiormente. En esta fe, a partir del bautismo, que le hace morir y revivir con Cristo, el cristiano encuentra el punto de apoyo inquebrantable de su esperanza y recibe la revelación del fin al que aspira, en comunión con la Iglesia, bajo el impulso del Espíritu. Como enseña san Pablo: «Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios... Vuestra vida está ahora oculta en Dios» (Col 3, 1-3).

Esta esperanza nueva, que sobrepasa «las cosas de esta tierra», manifiesta, no obstante, su poder desde ahora penetrando en nuestra vida cotidiana, para impregnar y ordenar nuestras esperanzas concretas, hasta las más humildes, para sostener y dirigir las tareas y las actividades de todo tipo que se nos confían en la familia, en la Iglesia, en la sociedad, mediante la caridad y las virtudes que inspira, según la enseñanza de la catequesis apostólica: «Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia... Sea cual sea vuestro trabajo, hacedlo de corazón, como para el Señor y no para los hombres...» (Col 3).

San Pablo estima incluso que la virtud de la esperanza posee una dimensión cósmica, pues la creación, actualmente sometida a la vanidad, comparte a su manera la esperanza de los hijos de Dios y se encuentra en trabajos de parto, aspirando a su liberación, como nosotros mismos esperamos la redención de nuestros cuerpos (Rm 8, 18-25).

Así, la esperanza cristiana, que nos hace vivir de una vida que no es de este mundo, nos empuja a trabajar en la transformación del mundo por la gracia del Espíritu, que tiene su fuente en la Pasión y la Resurrección del Señor y se actualiza en nosotros haciendo revivir y proseguir su misterio de salvación.

Anotemos, por último, que la liturgia hará revivir en la Iglesia estas tres etapas a través del ciclo anual. El tiempo de la Natividad y de la Epifanía celebra el nacimiento de la esperanza; la Cuaresma y la Pasión nos hacen comulgar con la prueba de la esperanza; Pascua y Pentecostés son como la cosecha de la esperanza.

V. La vigilancia y la esperanza

Ya hemos señalado el importante papel que juega la vigilancia en san Pablo: es la virtud de los cristianos, despertados por la fe a la luz de Cristo, que viene hacia nosotros como se acerca el día. La vigilancia los distingue de aquellos que se entregan a sus concupiscencias tenebrosas y giktinúan como dormidos espiritualmente. La vigilancia, como atención del espíritu, como expectativa perseverante vuelta hacia Cristo, se une a la esperanza teologal. Expresa una actitud característica de la esperanza en la vida concreta, especialmente a través de la oración y el servicio: el despertar del corazón que se levanta ante el pensamiento de la proximidad del Señor.

La recomendación de la vigilancia en el Evangelio se vuelve instante ante la proximidad de los últimos acontecimientos. Adopta la forma de esas tres parábolas tan expresivas del siervo fiel, de las diez vírgenes que esperan al Esposo durante la noche y de la rendición de cuentas de los talentos confiados por el Dueño. Se vuelve explícita y patética en la boca de Jesús cuando entra en la agonía: «Velad conmigo...; velad y orad». Según estas palabras, sólo la vigilancia y la oración están en condiciones de mantener abierta la puerta de la esperanza en medio de la prueba. Pero, en esa hora de las tinieblas, los apóstoles se durmieron corriendo el riesgo de perder toda esperanza.

Conviene, pues, asociar estrechamente la vigilancia a la esperanza en la vida espiritual. Es la esperanza despierta de Cristo, podríamos decir. Es una mirada del corazón que va lejos y en profundidad, hacia Cristo «sentado a la derecha del Padre», y que, al mismo tiempo, sabe discernir ante nuestros pasos el sendero a seguir, el obstáculo a evitar, el trabajo que hay que hacer, el servicio a prestar; por ahí se une a la prudencia. En suma, la vigilancia es la esperanza de Cristo en expectativa y en acto.

BIBLIOGRAFÍA

Grossouw, *W., L 'espérance dans le N. T.,* RB 66 (1954) 508-532.

Hamel, R., art. *Espérance* en Cath. t. 4, 1956, col. 446-459.

Harent, S., art. *Espérance* en DThC. t. 5, 1913, col. 606-676.
Letilly, *J., L'espérance,* en «Somme des Jeune», París, 1929.

Moltmann, J., *Teología de la esperanza,* Salamanca, 1972 [2].

Nicolás, J.H., art. *Espérance,* en DSAM, t. 4/2, 1961, col. 1208-1233. **Olivier, B.,** *Petit traité de 1 'espérance,* Lieja, 1952.

Olivier, B., *L 'espérance,* en «Initiation théologique», t. 3, 1963, 525-592.

Pinckaers, *S.,* *La renovación de la moral,* III. «La virtud de la esperanza», Verbo Divino, 1971.

Van Der Ploeg, J., *L 'espérance dans l'A.* T , RB 66 (1954) 481-507.

X

LA CARIDAD Y LAS ETAPAS DE LA VIDA ESPIRITUAL

La caridad designa el amor de Dios que se revela en Jesucristo entregado por nosotros: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rm 5, 8). Es la obra del Espíritu en nosotros: «La esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (5, 5).

El vocabulario

A causa de la superioridad de semejante amor, los cristianos han tenido que buscar, en todas las lenguas, términos capaces de designarlo sin traicionarlo. Los autores del Nuevo Testamento, que escriben en griego, evitaron el término «erós», demasiado comprometedor, y eligieron un substantivo raro, tomado de la Setenta: «ágape». La palabra significa una estima y una benevolencia que se asocian en la admiración y en un afecto que se manifiesta; indica una cierta preferencia. A diferencia de la amistad (philia), el ágape no requiere la igualdad entre los socios y, de este modo, puede designar el amor entre Dios y el hombre [1].

En latín, los autores cristianos también dejaron de lado «amor» y tradujeron «ágape» por «dilectio» que designa un amor de elección, o por «caritas», que significa el afecto y el valor que se otorga a lo que se ama.

En castellano hemos heredado el término de «caridad» para designar la virtud teologal. Desgraciadamente, el uso ha empobrecido y deformado su sentido ligándolo excesivamente al gesto de la limosna, así se dice: practicar la caridad. Los traductores de la Biblia se han visto frecuentemente obligados a aceptar los

1. **C. SPICQ,** ***Lexique théologique du Nouveau Testament,*** Friburgo, 1991.

términos de «amor» y de «ternura», a falta de otros mejores, a pesar del peligro de confusión y de vulgaridad sentimental. Tras este empobrecimiento de nuestro vocabulario, cabe temer el desconocimiento de la especificidad del amor de Dios.

Puesto que no hay palabra alguna que resulte adecuada, mantendremos el término de «caridad» para designar el amor evangélico, definido como una virtud por la teología. Sigue siendo clásico y sus mismos límites nos advierten que hay que buscar por encima de las palabras lo que es este amor. Cabe, ciertamente, emplear asimismo el término de ágape, pero, transcrito del griego, queda un poco artificial.

1. El amor de Cristo

Para abordar la caridad vamos a elegir una vía que nos conduce a lo esencial y nos muestra bien lo que tal amor tiene de único.

La primera carta de Pedro confirma aquel pasaje de Pablo en la carta a los Romanos citado más arriba: «Pues también Cristo, para llevarnos a Dios, murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos» (3, 18), y presenta un comentario del mismo: «Cristo sufrió por vosotros..., él, que no había cometido falta alguna..., él, que, insultado, no devolvía el insulto, padeciendo no amenazaba... el mismo que, sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo, a fin de que, muertos a nuestros pecados, viviéramos para la justicia; con cuyas heridas habéis sido curados» (2, 21-24).

La Pasión es, pues, el lugar de la revelación del amor de Cristo por nosotros. Pablo lo dirá otra vez en el himno de la carta a los Filipenses mediante una sucesión de contrastes entre la condición divina de Jesús y el «anonadamiento» de su Encarnación, acabada en la humillación y la obediencia hasta la muerte en una cruz, a la que seguirá la exaltación de su Nombre por Dios como «Señor en la gloria de Dios Padre».

Al mismo tiempo, se revela el amor del Padre cuya voluntad cumple Jesús, de conformidad con las Escrituras, desde la agonía en Getsemaní hasta la consumación en la Cruz. Para los evangelistas, el amor del Padre manifestado en Jesús constituye la clave de interpretación de los acontecimientos de la Pasión, totalmente en contra de las consideraciones humanas. Esto es lo que Pablo expresará con ardor dirigido a los cristianos de Roma: «Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros... Estoy seguro de ello..., ninguna criatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús nuestro Señor» (Rm 8, 32-39).

En eso consiste el misterio: en que el Padre haya entregado a su Hijo por nosotros, siendo nosotros pecadores, y en que el Hijo, obedeciendo a este amor, se haya humillado hasta la Cruz. No se puede pensar seriamente en ello sin quedarse con la boca abierta de admiración. El Padre ha tomado la plaza de Abraham.

Nadie hupodido inventar algo semejante. Se trata claramente de «lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, lo que no ha subido al corazón del hombre».

Por elevado e incluso inverosímil que parezca este amor, penetra, no obstante, en la vida de los creyentes, especialmente en el seno de las relaciones fraternas. El contexto de los pasajes que hemos citado lo muestra claramente. El himno de la carta a los Filipenses aparece como un argumento en favor de la paráclesis de Pablo: «Así, pues, os conjuro en virtud de toda exhortación (paraklesis) en Cristo, de toda persuasión de amor (ágape), de toda comunión en el Espíritu,... que colméis mi alegría, siendo todos del mismo sentir, con un mismo amor (ágape)...; que no busque cada uno su interés, sino que más bien cada uno piense en el de los demás» (F1p 2, 1 ss).

El pasaje de la primera carta de Pedro presenta también la obediencia de Cristo como un modelo a los criados que tienen amos difíciles; les

muestra que es una gracia ante Dios soportar el sufrimiento, incluso injusto, haciendo el bien a causa de Cristo (2, 20).

Esa es la caridad que Pablo recomendará, en la primera carta a los Corintios, como don principal, como la vía que supera las otras. Ella edifica la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Se activa a través de las simples virtudes de la vida cotidiana como la paciencia, la servicialidad, el desinterés, la mansedumbre, el amor a la verdad.

Al meditar estos textos, se percibe claramente que el término de «ágape», incluso cuando es empleado sin precisión de objeto o en relación a otro, designa siempre, en el fondo, el amor de Cristo: la caridad nos viene de él o nos lleva hacia él, y por él hacia el Padre. Cristo es su origen, el modelo y el objeto central. La relación con la persona de Jesús por medio de la fe garantiza la especificidad de la caridad. Podría decirse que es una virtud «cristologal».

II. La caridad es una amistad con Dios

La teología cristiana se ha esforzado en precisar la naturaleza de la caridad, así como su relación con las otras virtudes, a la luz de san Pablo. San Agustín se consagró de modo particular a esta investigación y se ganó el título de Doctor de la caridad. Incluso volvió a poner en uso el término de «amor» para designar la inclinación natural hacia Dios. Es conocida su hermosa fórmula: «Amor meus, pondus meus» (Mi amor es el peso que me arrastra) (Conf. 1. XIII, 10). Comparado con la atracción física, el amor tiene, no obstante, ese poder, que lo emparienta con el fuego, de llevarnos hacia lo alto, hacia Dios, más bien que hacia abajo, hacia el pecado. La reflexión sobre la caridad en la Edad Media fue conducida de una manera sistemática gracias a la doctrina de las virtudes elaborada por la filosofía greco-latina y, en particular, por Aristóteles. Esta desemboca, en santo Tomás, en un estudio preciso del amor, como la primera de las pasiones, y en la definición de la caridad como una amistad entre el hombre y Dios.

El tema de la amistad

Esta doctrina de santo Tomás nos invita a redescubrir el tema de la amistad, que se había perdido prácticamente desde la llegada de las morales de la obligación, aunque pertenezca a la experiencia común, así

como la noción de amor de amistad, indispensable para comprender lo que es el amor y otorgarle el lugar que le corresponde.

La amistad ocupa un lugar de elección en la moral de los antiguos. Platón le consagra un diálogo célebre, el Lisis. Aristóteles estudia la amistad en los libros 8 y 9 de su Ética a Nicómaco, como la coronación del estudio de las virtudes y como una preparación a su doctrina sobre la verdadera felicidad. Cicerón escribió un diálogo sobre la amistad, dedicado a Laelius, que se convertirá en clásico y será recuperado, en el siglo XII, por Aelredo de Riévaux bajo la forma de «Tratado de la amistad espiritual», una de las joyas de la espiritualidad cisterciense. Aelredo se sintió tentado a definir la caridad como amistad; pero retrocedió ante la objeción de que esta virtud nos manda amar a nuestros enemigos, siendo que no podemos confiarnos a ellos como a amigos. En consecuencia, la amistad sería más limitada que la caridad (l. 1).

Santo Tomás, por su parte, no vaciló en dar el paso y definió la caridad simplemente como una amistad, basándose en la «philia» de san Juan, especialmente en estas palabras de Cristo: «Ya no os llamo siervos...; sino que os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre, os lo he dado a conocer». Se apoya también en la doctrina de la comunidad (koinónia) creada por la caridad según san Pablo: «Fiel es el Dios que os ha llamado a la comunión con su Hijo...» (II-II, q. 23, a. 1).

Considerando la amistad como la forma de amor más completa, aunque otorgándole un sentido suficientemente amplio para englobar a las otras clases de amor, el Doctor Angélico toma de Aristóteles los elementos de análisis que necesita adaptándolos a su tema, que rebasa la experiencia humana. La amistad consiste en un amor de benevolencia, en querer el bien del amigo por sí mismo. Añade a ello la reciprocidad, que redobla el lazo establecido. De este modo, crea una comunión de voluntades y una comunidad de vida que se ejercen en los intercambios y se manifiestan en el uso de Ios bienes. Por último, la amistad verdadera reposa en la virtud, y no en la utilidad o el placer, como en su fundamento necesario, pues la cualidad moral constituye su base más sólida y el bien principal buscado juntos por los amigos.

La amistad con Dios

El obstáculo más grave para la formación de una amistad entre el hombre y Dios reside, evidentemente, en la desigualdad radical que

separa a la criatura de su Creador. Ahora bien, según la fe cristiana, Dios ha tomado la iniciativa de franquear ese foso: ha «comunicado al hombre su bienaventuranza» y convertido esta comunión de pura gracia en el fundamento de una auténtica amistad, según la llamada a «entrar en la sociedad de su Hijo», como dice san Pablo. Llegados aquí, rebasamos ya de lejos las consideraciones de Aristóteles, para quien no se podía hablar de una amistad del hombre con Dios en virtud de la desigualdad de las condiciones.

Por detrás de esa fórmula, tan sencilla en apariencia, de que «Dios nos da una comunicación en su bienaventuranza», se perfilan los misterios de la Encarnación del Hijo de Dios, de la Redención por la Cruz y de la efusión del Espíritu, que pertenecen a la esencia del cristianismo y efectúan esta comunicación. Estos misterios están situados aquí en la línea del don de la bienaventuranza, objeto principal de la virtud de la esperanza y fin último del obrar humano. Tomás piensa también, evidentemente, en el contexto del pasaje de san Juan citado en el «sed contra»: la comparación con la viña y los sarmientos para ilustrar la exhortación: «Permaneced en mí como yo en vosotros» (15, 4), con la promesa: «Si alguien me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él» (14, 23). Se trata de textos capitales para la mística cristiana; concentran la vida espiritual sobre el amor de Cristo en su relación con el Padre. Estamos, pues, frente a una amistad única en su género; está formada por la participación en la bienaventuranza de Dios ofrecida en el amor de Cristo.

Como precisa Tomás (ad 1), la comunión así establecida determina la naturaleza de la vida espiritual. No cabe duda de que en nuestra vida exterior, ligada a la percepción sensible y al cuerpo, no tenemos comunicación directa con Dios, ni con los ángeles; es a través de la vida del espíritu como tienen lugar tales intercambios, según las palabras del Apóstol: «Nuestra "conversación" (estancia, compañía, intercambios) es en el cielo» (Vulgata). Esta comunicación sigue siendo, no obstante, imperfecta aquí abajo, donde nos encontramos aún bajo el régimen de la fe. La vida espiritual es, pues, una amistad con Dios que se ejerce a través de la conversación bajo la forma de la oración, mediante una conducta conforme a la voluntad del Padre, a ejemplo de Cristo, y sobre todo por la «morada» en Dios que constituye la intimidad amistosa.

Sobre esta base podrá resolver Tomás las objeciones que se levantan contra su definición de la caridad, debido a que esta virtud tiene asimismo por objeto a Ios enemigos y a Ios pecadores (ad 2 y ad 3). Del

mismo modo que amamos, a causa de un amigo, a los miembros de su familia, aunque éstos nos disgusten o nos sean contrarios, así la caridad nos hace amar con amor de amistad hasta nuestros enemigos y los pecadores en consideración a Dios, a causa de él.

En el mismo sentido podemos citar la respuesta de Agustín respecto al amor fraterno enseñado por san Juan, que no dice nada de los enemigos: «Si al amar a tu enemigo deseas que se convierta en tu hermano: cuando lo amas, amas a un hermano» (In Joan., tr. VIII, 10). Esta reflexión nos muestra el dinamismo de la caridad y nos hace percibir hasta dónde debe llegar en la lucha contra la enemistad, hasta desear hacer de nuestros mismos enemigos amigos y hermanos.

III. Descubrir el amor de amistad

Además de su importancia para el estudio teórico de la caridad, su definición como amistad nos indica una experiencia humana que puede conducimos al corazón de la vida espiritual y manifestarnos un punto esencial sobre la naturaleza del amor.

En efecto, la amistad activa en nosotros una capacidad propia de los seres espirituales y nos hace tomar conciencia actualizándola: el poder que tenemos de amar a alguien en sí mismo y por él mismo, al margen de Ios sentimientos interesados que nos ocupan con tanta frecuencia, y eso hasta el punto de encontrar nuestra alegría en las privaciones consentidas por aquellos a los que amamos. Así es el amor, en el sentido propio del término. Santo Tomás lo llama amor de amistad, a diferencia del amor de concupiscencia, en el que referimos lo que amamos a nosotros mismos o a otra cosa, como en el caso de un alimento o del dinero. La amistad refuerza esa toma de conciencia mediante la relación especial que engendra la reciprocidad, en la que percibimos en el amigo una igual capacidad de amar generosamente. La amistad constituye un espacio privilegiado en el que se revela lo que podríamos llamar la quintaesencia del amor. ¿No se puede decir, como de la caridad, que, sin el amor de amistad, la vida virtuosa estaría hueca y sus obras serían comparables a platillos que hacen ruido?

Amor de amistad, bien y felicidad

El descubrimiento del amor de amistad tiene una gran importancia, pues nos manifiesta lo que constituye el núcleo de la amistad y de toda forma

de amor verdadero; a través de ello, condiciona nuestra concepción del bien y de la felicidad. El bien no es ni lo útil, ni lo agradable, ni siquiera lo que dicta la obligación legal o el deber, sino propiamente lo que merece ser amado por sí mismo y provoca en nosotros un amor semejante. Es como el descubrimiento de un nuevo mundo. Es también el don de una nueva mirada sobre el mundo, que modifica nuestra idea y nuestra percepción de la felicidad. Esta última no reside ya en la acumulación de bienes útiles y de placeres, o en la ausencia de dolor, como pretende una filosofia más realista, ni tampoco en la posesión de unas cualidades intelectuales y humanas que consigan fama. La felicidad se descubre como el efecto directo del amor de amistad bajo la forma de la alegría, una alegría que brota del corazón y que puede coexistir perfectamente con la pobreza y el mismo dolor. El amor posee, efectivamente, el poder único de transformar el sufrimiento asumiéndolo, hasta el punto de que el sacrificio aceptado y la pena soportada se convierten en los garantes más seguros de su presencia y de su acción. Esa es claramente la enseñanza de las bienaventuranzas, especialmente de la última, prometida a los discípulos insultados y perseguidos, a quienes el Señor invita a la alegría y a la dicha. Esa fue asimismo la experiencia de los apóstoles cuando salieron del Sanedrín «contentos por haber sido considerados dignos de sufrir ultrajes por el Nombre» (Hch 5, 41).

El acuerdo entre la esperanza y la caridad

Si estas cosas son verdaderas, como muestran la experiencia y los testimonios, podemos percibir cómo se conciertan entre sí el deseo de felicidad y el amor generoso, la virtud de la esperanza y la caridad, y la solución que hay que dar a ese problema tan debatido del amor interesado y desinteresado, por nosotros mismos o por los demás, ya sea bajo la forma de oposición entre el amor «fisico», de que habla santo Tomás, y el amor extático de los místicos, según la tesis del padre Rousselot, o entre el erós platónico y el ágape evangélico según A. Nygren [2]-

Hemos imaginado excesivamente el deseo siguiendo el modelo de nuestros apetitos físicos, como el hambre y la sed, que son interesados por naturaleza, ya que apenas es posible sentir hambre por otro. Ahora bien, la experiencia de la amistad o del amor hace surgir en nosotros un deseo de un género completamente distinto: el deseo del bien de la persona amada, como si de nuestro propio bien se tratara, hasta el punto de experimentar alegría por su alegría, pena por su pena, según las

palabras de san Pablo: «Alegraos con el que está alegre, llorad con el que llora» (Rm 12, 15). El deseo se desdobla, en cierto modo, bajo el efecto de la amistad, y nos hace perseguir la felicidad del otro como si fuera la nuestra.

Sin embargo, aquí reside la paradoja: en ese movimiento del amor amistoso y del deseo en el que pensamos poco en nuestro interés, en que nos «olvidamos» de nosotros mismos, en ese mismo movimiento descubrimos, de pronto, lo mejor para nosotros y lo que presenta el mayor interés: el valor de la amistad, del amor verdadero y de las cualidades que le brindan su firmeza, como la benevolencia recíproca, el acuerdo de las voluntades en la estima de las virtudes, la generosidad, la fidelidad. El amor de amistad se nos presenta entonces como el bien más útil y más agradable; pero estas palabras no tienen ya totalmente el mismo sentido, pues proceden de un orden distinto. Aquí lo más útil puede ser distribuir nuestros propios bienes entre los pobres para seguir a Cristo, y aprendemos que es dando, más bien que recibiendo, como adquirimos y nos enriquecemos.

Existe, pues, en nosotros un deseo que es, a la vez, generoso y pleno de interés, desinteresado y deseable, que realiza un acuerdo sorprendente entre el «para ti» y el «para mí». Podríamos llamarlo el «deseo de amistad» o el «deseo amistoso», porque nace del amor de amistad.

Tal es el tipo de deseo, de orden espiritual, que nos hace aspirar hacia Dios y que se expresa con tanta frecuencia en los salmos: «Dios, tú mi Dios, yo te busco, sed de ti tiene mi alma, ... pues tu amor es mejor que la vida» (Sal 63). «Como suspira el ciervo por las aguas vivas..., mi alma tiene sed del Dios vivo»

2. Cfr. P. ROUSSELOT, *Pour 1 'histoire du probléme de 1 'amour au moyen-äge,* Münster, 1908. A. NYGREN, *Eros y ágape,* Sagitario, Barcelona, 1969.

(Sal 42, con el hermoso comentario de san Agustín). Gracias a este deseo puede concertarse entre sí la esperanza, que busca a Dios como nuestra bienaventuranza, y la caridad, que lo ama por sí mismo. Estas virtudes se unen tan bien, que la una conduce a la otra: la esperanza de la bienaventuranza dada por Dios entra en el fundamento de la caridad, como amistad, y por esta misma caridad, la esperanza recibe el único objeto que la puede colmar. La respuesta de Dios a nuestra esperanza, por medio de sus beneficios, nos manifiesta su bondad y nos hace

amarlo en sí mismo, y este amor seguro se convierte en el mejor garante para nuestra esperanza. Gracias al «deseo amistoso», formado por la caridad, podemos pedir legítimamente a Dios en las oraciones litúrgicas el fervor de la caridad, «progresar hacia los bienes que tú nos prometes», «desarrollar en nosotros lo que es bueno», es decir, todas las virtudes y con ellas todo aquello de que tenemos necesidad, como podemos hacerlo en los intercambios amistosos.

El amor de amistad como un hecho primitivo

Para resumirlo todo, diremos que el amor de amistad constituye un hecho primitivo de la vida espiritual [3]. Es un hecho porque no podemos conocerlo sino a partir de su formación en nosotros a través de la experiencia interior. Del mismo modo que para el estudio de la moral, según Aristóteles, también aquí es irreemplazable la experiencia, pues en ella se forma el conocimiento por connaturalidad. La obra del amor consiste, efectivamente, en unir dos seres hasta el punto de crear entre ellos un acuerdo natural, que les proporciona un conocimiento íntimo y espontáneo entre sí. Eso se verifica en particular respecto a la caridad, que nos «connaturaliza» con las realidades divinas, procurándonos la sabiduría según el Espíritu (II-II, q. 45, a. 2). Se trata de un hecho primitivo, pues el amor de amistad precede en nosotros a la elaboración de las ideas y determina su síntesis. En efecto, pone en acción nuestras inclinaciones primeras: la aspiración al bien, como capacidad de amar; el sentido del prójimo, como capacidad de entrar en amistad con él; el sentido de la verdad, como facultad de captar la realidad para amarla y adecuarnos a ella. La experiencia primera que se encuentra en la raíz de la moral no es, pues, en nuestra opinión, el sentimiento de la obligación o del deber, sino, de modo más profundo, el sentido y la llamada del amor de amistad.

El amor de amistad como base natural de la caridad

Se puede decir que la experiencia de la amistad o del amor humano proporciona una base natural para la infusión de la caridad en nosotros, siguiendo una cierta correspondencia entre nuestra naturaleza espiritual y el don sobrenatural.

3. Cfr. nuestro libro *La renovación de la moral*, Verbo Divino, 1971, 256ss. (de la versión francesa).

¿No se sirve la Escritura de la comparación del matrimonio para hablarnos del amor de Dios?

De hecho, es más justo decir que el don de la caridad es primero y principal a nivel de la experiencia. Es la moción misma del Espíritu, creando en nosotros la experiencia única de la amistad con Dios, lo que nos revela las virtualidades de nuestra naturaleza espiritual. Semejante amistad no sería imaginable a partir de la experiencia humana. Dicho con mayor precisión: es en la experiencia del amor de Cristo manifestándose en el corazón de los «pequeños», según las palabras de Jesús, donde podemos percibir, mejor que en las consideraciones eruditas de los «sabios y de los entendidos», qué es el amor de amistad y descubrir nuestras capacidades de conocer y de amar. Es asimismo a través de la experiencia de la misericordia del Padre, recibida con el perdón en el nombre del Hijo, donde mejor podemos comprender cómo la caridad es una gracia de amistad y cómo responde al deseo de felicidad, que el «Señor del cielo y de la tierra» ha insertado en nuestro corazón.

De ahí resulta que la experiencia espiritual tiene una importancia capital para la teología. Es en el acto mismo de la caridad, como a través de un contacto de amistad, donde se manifiesta al teólogo, de un modo irreemplazable, la materia que estudia; allí es donde percibe, mejor que en cualquier teoría, cómo Dios constituye su objeto real, su centro y su fin. En este sentido, podemos decir que a través de la caridad es como el estudio de Dios se vuelve verdaderamente teología, participación en la ciencia misma de Dios, siguiendo la definición de santo Tomás. De este modo, la caridad juega un papel esencial en el desarrollo de la teología y en su organización en torno a lo que podríamos llamar su eje divino manifestado en Cristo.

IV. El crecimiento de la caridad

Hemos entresacado y puesto de relieve el amor de amistad, con el «deseo amistoso» que engendra, en relación con la definición de la caridad como una amistad con Dios. De hecho, las cosas son más complejas, pues todas las formas del amor y los tipos de deseos coexisten y se mezclan en nuestro corazón, hasta el punto de nublar a menudo nuestra vista. Además, el amor de amistad proyecta ante nosotros un ideal que, evidentemente, no podemos alcanzar sin un prolongado esfuerzo de purificación y de rectificación interior,

indispensable para la maduración tanto de la amistad como del amor. ¿No decía Aristóteles que, para ser verdaderamente amigos, hacía falta haber comido un decalitro de sal juntos? Esta necesidad se verifica en particular en el caso de la caridad, que nosotros debemos aprender del Señor y sometiéndonos al trabajo de su gracia, como la viña se deja podar por el viñador, a fin de dar mejores frutos. Por eso tenemos que examinar ahora cómo crece la caridad y cuáles son las etapas de su crecimiento.

Las tres etapas del crecimiento en la vida espiritual

La enseñanza de *san* Pablo *sobre* el primado de la caridad, *en* la primera *carta a* los *Corintios, y* la *insistencia* de *san* Juan, *en su primera carta,* sobre el *amor fraterno, sirven* de *base a santo Tomás para* afirmar, *en su* opúsculo *sobre «La* perfección de *la vida* espiritual», que ésta *consiste* principalmente *en* la perfec*ción de* la caridad, *como amor a Dios y* al prójimo. *La* caridad *reúne efectiva*mente *todas* las virtudes; *es su* principio *motor y su* inspiradora; las ordena *a su fin* divino; *es* el «nudo» *y la «forma»* del *organismo de* las virtudes *y de los* do*nes. Así* pues, *conviene*establecer el progreso *en* la *vida* espiritual *a* partir de la caridad.

La división de *la vida* espiritual *en tres etapas era* tradicional entre los Padres, aunque las explicaciones variaban. *Según una* doctrina bastante general atribuida *a san* Basilio, el *cristiano pasa* por*tres estados:* al *comienzo* de *su conversión conoce, en* primer lugar, el *estado* de *temor,* apartándose *del* mal *a causa* del miedo al *infierno y a* los *castigos, a* la manera de *un* esclavo. *Si persevera, al* temor le *sucede* la esperanza de la recompensa *celeste; este* deseo *es aún* interesado *y* propio del *mercenario.* Por último, *dejándose guiar* por el *amor a Cristo y por* la virtud, *el cristiano accede* al *estado* de los *hijos de Dios, que conocen* el desinterés.

Guillermo de Saint-Thierry resulta particularmente *interesante* porque des*cribe, con* ayuda de numerosas *notas* tomadas de la experiencia, las *tres* etapas de la *vida* espiritual *y* las *pone en* relación*con* las edades de la *vida.* El lugar de nacimiento *del amor es* la *imagen* de la Trinidad *en* el hombre *con sus tres facul*tades: *memoria, razón y* voluntad, que forman *una única energía:* «Del *mismo modo* que, *siguiendo* el crecimiento *o* la *usura* de las edades de la *vida,* el *niño se convierte en joven,* el *joven en* hombre adulto, el hombre adulto *en anciano,* cambiando de nombre *a* medida *que*cambian

de cualidad, *así, según* el progreso de *las* virtudes, *la* voluntad *al crecer se* vuelve *amor, el amor* caridad, *la* caridad sabiduría» [4]. *La vejez es* la edad de los perfectos, porque *confiere* la sabiduría *y* prepara directamente *a* entrar *en* la alegría del *Señor.*

Santo Tomás *retorna estas ideas* de la tradición espiritual. *Las* expone *y* las ahonda *con su* claridad *y su concisión* habituales. Recurriendo *a* la división de todo movimiento, *ya sea* espacial *o* vital,*según* que *el móvil se* aleje de *su punto* de partida, *se* acerque *a su objetivo y,* por último, repose *en* él, distingue tres eta*pas en* la *vida* espiritual: *la* etapa de los principiantes, que corresponde *a*la *infancia;* la *de* los *que* progresan, *que* podemos referir *a la juventud; y, por* último, *la* etapa *de* los «perfectos» *o* de la edad adulta (II-II, q. 24, *a. 9).* Pero *toma* la pre*caución* de *añadir un* principio*de* distinción que permite *caracterizar cada uno*

4. *Naturaleza y dignidad del amor,* n. 3, según la versión francesa de R. THOMAS, Chambarand, 1965. También *Dos tratados del amor de Dios,* versión francesa de M.M. DAVY, París, 1953.

de estos estadios: la preocupación principal que diversifica la labor de la caridad. En el caso de los principiantes la preocupación principal será el desprendimiento del pecado y de los malos deseos, el combate contra lo que es contrario a la caridad, la pone en peligro y compromete su crecimiento. Los que progresan, ya fortalecidos y experimentados, se preocupan sobre todo de crecer en la caridad y progresar en la práctica de las virtudes. Los perfectos estarán animados por el deseo espiritual de unirse a Dios y de gozar de él, según la afirmación de san Pablo que expresa el deseo de «disolverse y estar con Cristo».

Esta división tiene unas bases profundas. La relación de las etapas de la caridad con las edades de la vida indica el arraigo de la doctrina tanto en la experiencia humana como en la experiencia espiritual, lo que implica una relación entre la obra de Dios en la naturaleza del hombre, cuerpo y alma, y en el orden de la gracia.

Existe, además, una notable correspondencia entre esta descripción del progreso de la caridad y las etapas del desarrollo de la libertad de cualidad por la educación, que hemos expuesto en «Las fuentes de la moral cristiana» (cap. XV), en relación con el progreso en las virtudes. Así, la caridad, como la principal de las virtudes, opera en nosotros el crecimiento de la libertad espiritual.

Sobre esta base vamos a comentar brevemente el cuadro de las diferentes etapas del crecimiento de la caridad.

Los principiantes y el Decálogo

En el origen de todo progreso realizado en nosotros se encuentran las disposiciones naturales que forman nuestra espontaneidad espiritual, como ocurre con el talento en un arte. Está, en primer lugar, la inclinación al bien y a la verdad que se encuentran en la raíz de la libertad; ella le otorga su amplitud y la ordena a la felicidad. Esta atracción por el bien se concreta en eso que llamaban los antiguos las «simientes de las virtudes», los gérmenes de las cualidades morales depositadas en el fondo de nuestra conciencia. Estas disposiciones incluyen, especialmente, un amor natural que nos lleva de modo instintivo hacia Dios y el prójimo; engendra un deseo espontáneo de unión con Dios y de amistad. El don de la caridad responderá a esta aspiración secreta de una manera que supera toda esperanza.

La primera etapa en la educación de la libertad y la formación de la personalidad se caracteriza por la aceptación de una disciplina con la ayuda de educadores, especialmente los padres. La disciplina no se limita a una presión exterior. Su papel es positivo: nos aporta la ayuda indispensable para aprender las reglas de la vida, como nos iniciamos y ejercitamos, en la escuela de un maestro, en las reglas de un oficio o de un arte. La disciplina se entiende, pues, como una relación de discípulo a maestro. En un primer tiempo, el maestro se dedica, a través de ejercicios repetidos, a señalar las faltas, a rectificar las torpezas, a corregir los errores.

La educación en la caridad empezará de modo semejante por el aprendizaje de las reglas fundamentales de la vida moral, tal como las encontramos principalmente en el Decálogo. La enseñanza del Decálogo es radicalmente positiva, como lo muestra de manera clara su interpretación evangélica, que lo resume en el amor a Dios con todo nuestro corazón y al prójimo como a nosotros mismos. Está legislación está, pues, al servicio de la caridad; mas su primer oficio es inculcarnos, por medio de sus mandamientos negativos, los pecados incompatibles con la caridad y, en este sentido, mortales, como el asesinato, el adulterio, el perjurio, etc. El Decálogo será completado en esta función por las listas de pecados del Nuevo Testamento. Encontramos aquí una enseñanza indispensable para luchar contra la carne y acceder a la vida según el Espíritu, como dice san Pablo. Pero no podemos quedarnos en

la teoría; como en el aprendizaje de un oficio, hace falta la práctica y realizar ejercicios concretos. También en este punto cumple el Decálogo su papel determinando los actos exteriores, concretos y tangibles, que debemos realizar o evitar para que la caridad y las virtudes tengan el campo libre.

Los que progresan y el Sermón del Señor

La segunda etapa de la educación se caracteriza por una asunción más personal y por la iniciativa propia en la búsqueda de la cualidad moral. Esta etapa, como en el caso del aprendiz, que le ha tomado gusto a su oficio, y no necesita ya que se le obligue para desarrollar su tarea y perfeccionarse, incluye la formación en nosotros de una estima y de un amor por la acción buena, como por un trabajo bien hecho, es decir, el descubrimiento de lo que es la virtud, como una cualidad que merece ser buscada por sí misma y posee más valor que lo que se compra y se vende. Eso es la sabiduría, según la Escritura, que vale más que «montones de oro y de plata», y de la cual las virtudes no son sino facetas. De esta experiencia procederán un espíritu de iniciativa y un esfuerzo por progresar, que se fortalecerán mediante el ejercicio y la fidelidad interior.

Esto se verifica, de manera particular, en el caso de la caridad, por medio de la experiencia personal del amor de Cristo y el compromiso deliberado de seguirle, según la vocación recibida. El cambio consiste especialmente en la superación de una consideración moral fijada sobre las obligaciones y las prohibiciones, para buscar ahora, por propia voluntad, el progreso hacia una perfección espiritual centrada en la caridad. El descubrimiento del amor de amistad y del valor de las virtudes, como las formas de ese amor, juega un papel decisivo en el acceso a ese nivel en que la caridad se revela cada vez mejor como una amistad con Dios, con Cristo, despertando en nosotros eso que san Agustín llamaba «el amor del amor». Esa será la fuente del dinamismo espiritual, que se desplegará en el dominio de las virtudes, como siervas de la caridad.

El texto de base para esta etapa es el Sermón de la montaña. En él se nos enseña, según santo Tomás, las reglas de nuestros actos interiores, a ordenar los movimientos de nuestro corazón y de nuestro espíritu en conformidad con el amor de Dios, siguiendo el modelo de la generosidad del Padre, y según el amor al prójimo llevado hasta el amor a los enemigos y a la oración por los que nos persiguen. Así, el Sermón

nos proporciona la enseñanza de Cristo mediante la imitación de su obediencia al Padre y a través del servicio fraterno. Como regla interior, se une a la definición de la Ley nueva, inscrita por el Espíritu en los corazones y que obra por la caridad.

Los perfectos y la Ley del Espíritu Santo

La tercera etapa acaba el proceso de la educación, llevando la libertad a su madurez. Dos son los rasgos que la caracterizan: el dominio y la fecundidad. Así como el talento se desarrolla plenamente gracias a la habilidad y a la experiencia adquiridas en un arte, así también, en el plano moral, nuestra libertad llega a su plenitud por medio del poder que nos otorgan las virtudes para realizar acciones excelentes, comparables a los frutos buenos de que habla el Evangelio, que nos perfeccionan a nosotros mismos y aprovechan a muchos. El dominio incluye la capacidad de obrar cuando se quiere, con facilidad, alegría y abundancia. Nos confiere la facultad de ordenar con eficacia nuestra vida y nuestros actos a un designio superior, a una tarea importante, al servicio de una comunidad, en una familia, en la ciudad o en la Iglesia.

Así sucede con la caridad. Los «perfectos» de que habla santo Tomás, que toma este término de san Pablo (1 Co 2, 6) y de la tradición, no son en modo alguno cristianos que descansan ahora en su perfección y miran a los otros desde arriba, sino más bien aquellos que han llegado a una caridad adulta, que su corazón está enteramente ocupado por el amor a Cristo y que encuentran su alegría en consagrarse a su servicio, en dedicarse al bien de sus hermanos siguiendo su vocación y su ministerio en la Iglesia. Esta perfección de la caridad es obra principalmente de la gracia que habita en ellos. Tales son, efectivamente, los frutos del Espíritu que enumera san Pablo; primero la caridad, que proporciona la savia y el impulso; a continuación, el dominio de sí junto con la paz, la paciencia y la mansedumbre, que son los signos de la madurez, del equilibrio y de la firmeza obtenidos; por último, la servicialidad, la bondad y la confianza en los otros, que garantizan la fecundidad del ágape. Conviene notar también que, en el orden de la caridad, los más perfectos son asimismo los más humildes y los más dispuestos al servicio, incluso el más bajo.

La perfección de la caridad se manifiesta, en particular, a través de una estrecha asociación entre dos deseos aparentemente contrarios, que expresa san Pablo cuando les confía a los filipenses: «Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir y estar con

Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor; mas, por otra parte, quedarme en la carne es más necesario para vosotros. Y, persuadido de esto, sé que me quedaré y permaneceré con todos vosotros para progreso y gozo de vuestra fe» (1, 21-25).

Pablo define exactamente en este pasaje el doble movimiento de fondo que anima la caridad apostólica, tal como se ejerce en la dedicación a una tarea, a una comunidad, en todo servicio fraterno. La experiencia revela a quien se consagra a ello sin reserva que las dos alternativas del dilema del ágape, lejos de oponerse, se refuerzan más bien entre ellas: cuanto más crece en nosotros el amor a Cristo, que nos atrae hacia él en lo secreto del corazón y la soledad, mayor se vuelve nuestra disponibilidad al servicio y a la consagración fraterna. Y a la inversa: experimentamos que, en el orden de la caridad, es dando como se recibe más y del modo más seguro. En efecto, predicando, enseñando, comunicando el Evangelio, de un modo o de otro, especialmente a los humildes y a los pequeños, se obtiene la gracia de comprenderlo mejor y percibir la presencia del Señor detrás de las palabras, junto a aquellos que le escuchan y conversan con El. La correspondencia de estos dos movimientos de la caridad nos brinda una clave para resolver el problema siempre renaciente de la asociación entre la contemplación y la acción. La respuesta tiene que ser buscada al nivel de la caridad que nos empuja a seguir a Cristo, tanto en lo secreto de nuestra habitación para orar, como en medio de la gente para servir al Evangelio.

En esta etapa del crecimiento espiritual preside la Ley nueva como gracia y moción del Espíritu Santo que opera por la caridad. Podemos caracterizarla por medio de la acción predominante de los dones del Espíritu Santo, que nos disponen a recibir sus impulsos y a obrar con una perfección que supera la medida de la simple razón, como cuando nos sentimos llevados por una inspiración especial hacia la pobreza, la castidad o el perdón, tal como muestra la interpretación de las bienaventuranzas por santo Tomás (I-II, q. 69, a. 3). La edad de los «perfectos» se revela como el tiempo de la efusión mística, de las creaciones apostólicas, de las grandes obras doctrinales y espirituales, así como el de las humildes tareas ocultas transfiguradas por un amor paciente y fiel.

Añadamos, como complemento, que las etapas del crecimiento espiritual que hemos distinguido concuerdan con las tres vías que se han vuelto clásicas entre los místicos, siguiendo el «De triplici via» de san Buenaventura. La vía purgativa, ligada a los desprendimientos y a las

purificaciones, conviene a los principiantes. La vía iluminativa incluye gracias de luz, especialmente en la oración, y supone una experiencia espiritual propia de los que progresan. La vía unitiva se distingue por una unión consumada con Dios, comparada frecuentemente al matrimonio, y por una intimidad de vida con Cristo, que garantiza la madurez de este amor. Los místicos describen estas etapas de la vida espiritual más bien desde el punto de vista de la acción de Dios en el alma, obrando en ella por su gracia la purificación, la iluminación y la unión.

BIBLIOGRAFÍA

San Agustín, *Comentario a la Primera carta de san Juan, S.* Chr., t. 75 (texto latino y francés). BAC (texto latino y castellano).

San Bernardo, *Tratado del amor de Dios.* BAC.

Duclanchy, E., art. *Charité,* DThC, t. 2, 1905, col. 2217-2266.

San Francico de Sales, *Tratado del amor de Dios.* BAC.

Gilleman, *G., Le primat de la charité en théologie morale,* Louvain, 1952.

Noble, H.D., *La charité,* «Somme des Jeunes», París, 1936.

Olivier, B., *La Charité, en Initiation théologique, t.* 11 1, París, 1963.

Pinckaers, *S.*, *La renovación de la moral,* Verbo Divino, 1971, 256ss. (de la versión francesa).

Pinckaers, *S.*, *Les actes humains,* t. 2, «Somme des Jeunes», París, 1966, 240ss.

Prat, F. y otros, art. *Charité* en DSAM, t. 2, 1953, col. 507-691.

Rotureau, G., art. *Charité en Catholicisme, t. 2,* 1950, col. 659-676.

Spicq, *C.*, *Ágape en el Nuevo Testamento,* Cares, Madrid, 1977.

Wiener, C., art. *Amor en Voc. Teol. bibl.,* Barcelona, 1973, 74ss.

XI

EL ORGANISMO DE LAS VIRTUDES Y DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

Tras haber considerado las virtudes teologales, conviene extender nuestra mirada y examinar el organismo entero de las virtudes. Un organismo que ellas animan y del que constituyen algo así como la cabeza cristiana. Se puede aplicar, efectivamente, a las virtudes la comparación del cuerpo empleada por san Pablo para explicar la distinción y la disposición de los carismas en la Iglesia. Estamos excesivamente acostumbrados a pensar las virtudes de modo aislado; es importante que tomemos conciencia de que, en la realidad, estas forman un organismo y no pueden obrar o desarrollarse más que juntas, como los miembros de nuestro cuerpo. Cada virtud posee su identidad y su propia función; mas debe ejercer su papel para el bien del hombre en su totalidad con la colaboración de las otras virtudes, bajo el impulso de la caridad, que las reúne a todas. Así es como las virtudes sirven para poner en acción la gracia del Espíritu Santo que define la Ley nueva, y como forman la estructura de la vida espiritual.

1. Redescubrir la virtud

Antes de describir el organismo de las virtudes que sostiene la vida cristiana, resulta indispensable recordar en unas cuantas palabras la naturaleza de la virtud, pues el uso ha empobrecido mucho la significación de este término. La virtud, causa de perfección y de alegría para los antiguos, ha perdido para nosotros sus atractivos, como una criada llena de arrugas por los años. Sin embargo, oculta en su seno un tesoro que no ha envejecido. A nosotros nos corresponde descubrirlo, si queremos tener algo con qué edificar sólidamente con el Espíritu Santo.

Para definirla, diremos simplemente que la virtud designa las disposiciones del corazón y del espíritu que nos hacen capaces de realizar acciones de buena calidad. Las virtudes son aptitudes firmes que nos hacen actuar buscando lo mejor y tender hacia la perfección que

conviene a nuestra persona y a nuestras obras. En una palabra: las virtudes nos permiten ejercer plenamente nuestro oficio de hombre. Sólo la experiencia revela verdaderamente lo que pueden ser estas cualidades dinámicas.

Recordemos que las virtudes así entendidas no son simples hábitos –una especie de mecanismo psíquico formado en nosotros mediante la repetición de los mismos actos materiales–, que disminuirían el compromiso personal; son propiamente «hábito», disposiciones a obrar cada vez mejor, obtenidas por una sucesión de actos inteligentes y libres 1.

La virtud cristiana

Para aplicar la doctrina de las virtudes a la vida espiritual, es necesario, no obstante, comprender la transformación que ha aportado el cristianismo en la concepción de la virtud. En efecto, tenemos una excesiva tendencia a representarnos la virtud como el resultado del esfuerzo humano para adecuarse a la ley moral, como un hábito adquirido de obedecer los preceptos morales a pesar de la dificultad y de la pena. Tales serían las así llamadas virtudes adquiridas, causa de mérito según los católicos, pero objeto de contestación para los protestantes, en nombre de la fe que justifica sin las obras.

La catequesis cristiana ha situado las virtudes entre los dones espirituales o carismas otorgados por el Espíritu Santo; ha colocado por delante la fe y en particular el ágape, como el mejor de los dones (1 Co 13). Esta enseñanza se sitúa en la línea del Antiguo Testamento, que habla de las «fuerzas» o de las «virtudes» de Dios (ischus, dynamis), como el despliegue de su poder en favor de aquellos que confían en él. La virtud aparece, por consiguiente, como una fuerza divina, como un impulso de lo alto, como una obra de la gracia. No por ello penetra menos en lo concreto de la vida: el ágape es paciente y servicial, es bueno, confiado y manso, lo soporta todo.

Virtudes infusas y virtudes adquiridas

Ésa es la doctrina que la teología posterior ha recogido y expresado en su teoría de las virtudes infusas. Presupone una asociación tal, entre la gracia y nuestra voluntad, que nuestras acciones sean a la vez obra del Espíritu Santo y de

1. *Cfr*. nuestro libro *La renovación de la moral,* Verbo Divino, 1971. II, cap. IV, La virtud es algo completamente distinto a un hábito. También los artículos *Habitude et habitus e Infus* en DSAM.

nuestro esfuerzo, en respuesta a su moción, gracias a la unión de las voluntades que lleva a cabo la caridad.

Aunque convenga distinguirlas, es preciso evitar, por encima de todo, disociar las virtudes adquiridas y las virtudes infusas situándolas en planos separados, natural o humano, de un lado, y sobrenatural, del otro. La distinción tiene su utilidad para el análisis de las virtudes y el estudio de sus condiciones; mas su separación resulta mortal para su puesta en práctica y para el dinamismo de la vida cristiana. Como su nombre indica, las virtudes infusas penetran en el interior de las virtudes adquiridas, como una savia nueva bajo la vieja corteza, para inspirarlas, transformarlas y perfeccionarlas, incluso en el plano natural. Por otra parte, las mismas virtudes teologales no pueden obrar sin tomar forma en las virtudes morales, sin el discernimiento prudencial, sin la fortaleza y la templanza, que son como los músculos y el sentido del equilibrio en el organismo cristiano de las virtudes.

La virtud designa, pues, un conjunto de cualidades dinámicas formadas en nosotros por la gracia del Espíritu, integradas en nuestra libre voluntad por medio del ágape, para hacer dar frutos de vida y realizar obras que gusten a Dios. La virtud cristiana es, a la vez, espiritual, sobrenatural y, con todo, profundamente humana.

Esta doble dimensión, divina y humana, se encuentra tanto en san Pablo como en santo Tomás. En su sermón sobre la conversión de san Pablo, expone J.H. Newman en estos términos lo que, en su opinión, constituye el don característico del Apóstol: «En él la plenitud de los dones divinos no tiende a destruir lo que tiene de humano, sino a espiritualizarlo y a perfeccionarlo... Es capaz de identificarse con la naturaleza humana y de simpatizar con ella, de una manera que sólo le pertenece a él»[2]. En su catequesis moral citará Pablo, efectivamente, numerosas virtudes muy humanas, junto a listas de pecados que, desgraciadamente, no lo son menos.

En cuanto a santo Tomás, el estudio de las virtudes cardinales y sus anexas, realizado con ayuda de Aristóteles y de otros filósofos, está tan desarrollado que el lector moderno tiene la impresión de encontrarse frente a una moral en que el lado humano y racional ocupa más espacio

que la dimensión cristiana. Esta última prevalece en realidad, pero, en la perspectiva unificadora que hemos adoptado, el Doctor Angélico nos ofrece una doctrina sobre las virtudes humanas indispensable para iluminar la vida espiritual, para garantizar su equilibrio y su firmeza.

Una diferencia entre san Pablo y santo Tomás

Existe, sin embargo, una diferencia sobresaliente entre ambos doctores a propósito de la virtud. Santo Tomás comienza su exposición de la moral cristiana con un largo estudio sobre la virtud en general, mientras que san Pablo no em-

2. Sermón en la Universidad de Dublín, año 1857.

plea más que una sola vez la palabra virtud (areté): «Por lo demás, hermanos, todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta» (F1p 4, **8).** Esta constatación no significa que san Pablo considere en poco la virtud, sino que la considera desde su punto de vista de predicador que debe enseñar las virtudes de una manera concreta, citándolas por su nombre particular: el amor fraterno, la paciencia, la esperanza, la misericordia, etc., sin tener necesidad de pasar a una consideración general, que reclama términos más abstractos, como hábito, y clasificaciones, como virtudes teologales y cardinales, consideración que ocupa el primer plano en la perspectiva, más teórica, de santo Tomás y de la escolástica. Sin embargo, ambas consideraciones son necesarias para tratar de modo conveniente la vida espiritual, una para guiarla eficazmente, la otra para reflexionar sobre ella de modo inteligente.

II. El organismo de las virtudes, esqueleto de la vida espiritual

Consideremos ahora el organismo de las virtudes propuesto por santo Tomás en la Suma teológica, que forma el esqueleto de la vida moral y espiritual. Se despliega en conformidad con la definición de la Ley nueva como «la gracia del Espíritu Santo recibida por la fe en Cristo, y que obra por la caridad», con el complemento de las virtudes morales.

Notemos aquí que, siguiendo a santo Tomás, el empleo del esquema de las virtudes se convertirá en clásico en los autores espirituales para describir la vida ascética, la búsqueda de la perfección con la gracia

ordinaria. No obstante, a pesar de una incontestable voluntad de fidelidad, las diferencias con el Doctor Angélico son grandes; la ascética no se vincula ya a una moral regida por las virtudes, sino por los mandamientos; se tiende, como es el caso de Scaramelli en su «Directorio ascético», a tratar las virtudes morales antes que las virtudes teologales, dado que ponen directamente en acción el esfuerzo de la ascesis; las virtudes quedan separadas de los dones del Espíritu Santo, que son atribuidos a la mística porque son considerados como gracias extraordinarias.

La organización de las virtudes que nos propone santo Tomás puede representarse en un cuadro, en una especie de organigrama, que vamos a exponer brevemente [3].

De la gracia del Espíritu Santo a las virtudes

En la fuente de la vida espiritual y en el origen de su estructura se encuentra la gracia del Espíritu Santo que recibimos, por la fe en Cristo, cuando abrimos

> *3. Cfr.* nuestro libro *Las fuentes de la moral cristiana,* Eunsa, Barañáin, **1988,** cap. VII.

nuestra inteligencia y nuestra voluntad a la luz de la Palabra de Dios. A la fe se le asocian, en un mismo movimiento, la esperanza y la caridad, que la vuelven activa bajo la moción de la gracia.

Mediante este compromiso espiritual, la gracia del Espíritu penetra en las virtudes morales, regidas por la razón y agrupadas en torno a la prudencia, que discierne lo que conviene hacer, a la justicia, que regula las relaciones con los otros, a la fortaleza y a la templanza, que garantizan el dominio de la sensibilidad y su participación en la acción. De esta guisa, la gracia asume las virtudes humanas y las coordina con las virtudes teologales; la gracia llega hasta la sensibilidad y la imaginación y desciende hasta las profundidades del «inconsciente»; se encarna asociando el mismo cuerpo al obrar espiritual y, de este modo, ordena todo el hombre a la bienaventuranza en Dios.

Por otra parte, en virtud de nuestra condición carnal asumida por el Hijo de Dios, a la gracia interior le corresponden como instrumentos exteriores y visibles, la Escritura en su texto, la Biblia, y los sacramentos con la liturgia. Así se establece una conexión esencial entre

la vida espiritual, animada por las virtudes, la lectura de la Escritura como Palabra de Dios y la vida sacramental, dispuesta en torno al bautismo y la Eucaristía, como celebración de la Pasión del Señor.

Las virtudes perfeccionadas por los dones

La doctrina de las virtudes no basta, sin embargo, para dar cuenta de la acción del Espíritu Santo tal como se manifiesta especialmente en san Pablo y en la experiencia espiritual. En la colaboración que se establece entre la gracia y nosotros, las virtudes representan el lado activo de nuestra participación; mas su acción necesita ser completada por los dones, que nos disponen para recibir las mociones del Espíritu y constituyen el lado pasivo o receptivo de la vida espiritual; éstos nos hacen dóciles a la gracia.

La doctrina de los dones del Espíritu Santo fue elaborada por san Agustín en su explicación de las bienaventuranzas evangélicas a la luz de san Pablo, que presenta el obrar cristiano como una vida según el Espíritu (Rm 8). Santo Tomás la retorna, pero la injerta en el organismo de las virtudes, que constituye la base de su moral. A cada una de las siete virtudes principales le añade un don: la inteligencia y la ciencia a la fe, el temor a la esperanza, la sabiduría a la caridad, el consejo a la prudencia, la piedad a la justicia, la fuerza a la fortaleza, el temor, de nuevo, a la templanza. El efecto de los dones es hacer la acción perfecta, como cuando le sobreviene una inspiración superior a aquel que actúa lo mejor que sabe siguiendo las reglas de su arte.

Esta doctrina de los dones constituye, primero, en san Agustín, una predicación catequética, nutrida por la meditación sobre san Mateo, san Pablo e Isaías. Contiene una serie de ideas y de orientaciones teológicas fecundas que Tomás adaptará a su propia sistematización. Es éste un buen ejemplo de desarrollo de una doctrina espiritual a partir del Evangelio, reuniendo la catequesis, la espiritualidad y la reflexión teológica.

La vinculación de los dones a las virtudes llevada a cabo por santo Tomás significa: 1) Que la acción del Espíritu Santo se ejerce al mismo tiempo a través de los virtudes y a través de los dones, siguiendo dos modalidades complementarias, activa y receptiva, los dones son necesarios para el pleno desarrollo de las virtudes, al tiempo que éstas constituyen la base de los dones; 2) que los dones, igual que las virtudes, son concedidos a todos los cristianos, sean cuales fueren las

variaciones y los grados en la realización, en la toma de conciencia y en el progreso.

Las virtudes y los dones constituyen conjuntamente, para el Doctor Angélico, la estructura de la vida cristiana. Si queremos permanecerle fieles, no podemos separar las virtudes de los dones, atribuyendo, por ejemplo, las primeras a la vida ascética y los segundos a la vida mística. Tampoco podemos reservar la búsqueda de la perfección mediante las virtudes a una elite, ni el goce de los dones del Espíritu Santo a una super-elite favorecida por gracias extraordinarias. En conformidad con la enseñanza de san Pablo, la acción del Espíritu a través de las virtudes y los dones se ejerce en la vida de cada cristiano y en toda la Iglesia, asegurando en ella su continuidad. Apunta a la unidad y a la convergencia, a través de la diversidad de itinerarios y de vocaciones.

Los dones y las virtudes morales infusas

Santo Tomás parece haber gozado de una percepción particularmente aguda de la acción del Espíritu Santo. Fue él quien primero tuvo la intuición de distinguir entre dones y virtudes al observar que Isaías, en su enumeración, emplea el término de «espíritu», y habla más bien de inspiraciones: «Sobre él reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia, etc.» (11, 2). Se trata de dones bajo la forma de disposiciones para recibir estas inspiraciones y para corresponder a ellas. Son estables, un poco como la prontitud de un discípulo bien formado para captar el pensamiento de su maestro. Se trata propiamente de hábitos; procuran una firmeza superior a la vida espiritual.

Prosiguiendo su reflexión en esta línea, nuestro Doctor va a elaborar su doctrina de las virtudes morales infusas. Le parece necesario llevar a cabo una transformación interna de las virtudes humanas, para adaptarlas a su nueva finalidad y hacerlas contribuir eficazmente a la obra de la gracia. Esta modificación se manifestará por una medida y unos criterios nuevos en la apreciación y el juicio práctico. Una cosa será la templanza en el alimento por parte de aquel que vigila el mantenimiento de su salud según la medida de la razón, y otra distinta la de san Pablo cuando «castiga su cuerpo y lo reduce a esclavitud» por amor a Cristo. Una es también la justicia que regula nuestras relaciones en la ciudad humana, y otra la justicia que hace de nosotros «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (I-II, q. 63, a. 3 y 4).

La conexión de las virtudes mediante la caridad y la prudencia

La organización de las virtudes por santo Tomás sobre la base de las siete virtudes principales procede de datos tradicionales, completados por un análisis detallado que versa sobre unas cincuenta virtudes anexas. Para hacer frente a esta multiplicación, es esencial fijarse bien en los factores de unidad que las reúnen en vistas a la acción. Según nuestro Doctor, la coordinación de las virtudes está garantizada por la caridad con la ayuda de la prudencia.

La caridad es el amor de Dios dado por el Espíritu, que ejerce tanto en nosotros como en la Iglesia, su poder unificador: la caridad reúne todas las virtudes, como en un cuerpo vivo, y las ordena, cada una en su rango, según su papel, a la visión amorosa de Dios, fin último verdadero y pleno del hombre. La caridad es la virtud por excelencia. Se encuentra en la fuente misma de la vida espiritual. Podemos compararla con la sangre, que bajo el impulso del corazón, circula por todo el cuerpo para alimentar los órganos. Sin ella, las otras virtudes se vuelven estériles y se marchitan; no pueden fructificar ante Dios.

Sin embargo, la caridad no podría desarrollar su obra convenientemente sin la prudencia, que representa para la vida espiritual lo que el ojo para el cuerpo. En efecto, gracias a la prudencia, virtud del juicio y de la decisión, es como sabemos descubrir la medida que conviene en el ejercicio de cada virtud, incluida la práctica de la caridad. Por muy generosa que sea esta última, se extraviaría sin el discernimiento de la razón. La prudencia, como virtud de la razón creyente y amorosa, ejerce, pues, también una función general entre las virtudes: asegura su conexión en el juicio sobre la acción concreta y nos guía paso a paso por los caminos, a veces sorprendentes, que nos conducen hacia la bienaventuranza prometida.

Esto es claramente lo que enseña la experiencia cristiana de que da testimonio, por ejemplo, Casiano en su segunda Conferencia, cuando cuenta la discusión de san Antonio con un grupo de monjes ancianos en su retiro de Tebaida. La cuestión era ésta: ¿qué virtud puede proteger mejor al monje contra las ilusiones del demonio y conducirle a la perfección? Para Antonio, esta virtud preciosa no reside ni en la adhesión a las observancias ascéticas, ni en la renuncia total, ni siquiera en la práctica de la caridad, sino sólo en la virtud de la discreción, la cual, con un ojo sencillo y luminoso, discierne en nuestros pensamientos y en nuestras acciones el lugar en que se encuentra la vía

real del Evangelio, sin desviarse a la derecha, hacia un fervor inconsiderado, ni hacia una relajación perezosa a la izquierda. La discreción se muestra así como una lámpara interior que nos ilumina y nos guía, progresivamente, por los caminos de la vida espiritual. Esta doctrina espiritual será una de las fuentes del Tratado de santo Tomás sobre la prudencia.

También aquí es preciso evitar introducir una separación. No cabe duda de que la caridad reside en la voluntad, en la afectividad, y la prudencia en la razón; la primera es una virtud teologal y la segunda una virtud moral. Sin embargo, caridad y prudencia, que tienen un papel de unificación, trabajan cogidas de la mano y se necesitan entre sí. Una caridad sin discernimiento corre el riesgo de hacer más mal que bien y termina por degradarse. Una prudencia sin amor carece del sentido y del fin al que debería conducirnos; ¿cómo podríamos hacer una apreciación correcta de aquello que no amamos?

Así pues, a través de la conjunción del conjunto de las virtudes realizada con ayuda de la caridad y de la prudencia, con los dones de sabiduría y de consejo, es como la gracia del Espíritu Santo realiza, poco a poco, en nosotros su obra de santificación en el marco de la Ley nueva.

El papel de las pasiones en la vida espiritual

Hay otra consideración importante para mantener la unidad de la vida espiritual: la coordinación entre las pasiones y las virtudes, sólidamente establecida por santo Tomás.

Precisemos, primero, que las pasiones se entienden aquí como los movimientos de la sensibilidad –los sentimientos, las emociones, podríamos decir– sin la connotación peyorativa que les da nuestro uso actual, donde la pasión designa a menudo un impulso dominante, excesivo, contrario a la razón. Las principales pasiones son el amor y el odio, el deseo, el placer junto con la alegría, el dolor con la tristeza, la esperanza y el desespero, el temor y la audacia, la cólera.

Santo Tomás posee profundamente el sentido de la unidad del compuesto humano. Para él, la pasión no es ni una enfermedad del alma, como pretendían los estoicos, ni una amenaza y un obstáculo para la libertad, que disminuye el carácter voluntario de los actos, como se lee corrientemente en los manuales de moral clásicos. Tampoco separa

el espíritu de la sensibilidad, como hará Descartes, que ve en las pasiones una especie de mecanismos psíquicos.

Para el Doctor Angélico, más allá de las tensiones suscitadas en el hombre por el pecado y mantenidas por la concupiscencia, como subraya la corriente agustiniana, y por debajo de los conflictos, a veces dramáticos, que puedan sobrevenir, subsiste una coordinación natural entre la sensibilidad y el espíritu, una predestinación a la armonía, que vendrá a fortificar la virtud. Esa será la obra de la templanza en relación con los deseos, del valor frente al miedo. En este punto santo Tomás se distingue claramente de la escuela franciscana, que situaba la virtud moral sólo en la voluntad. Nuestro Doctor no vacila en hacer de la sensibilidad incluso el sujeto de las virtudes, que la rectifican y la adecúan a la razón amorosa.

El vasto tratado de las pasiones de la Suma teológica (I-II, q. 22-48) es muy significativo a este respecto. Se trata de una obra original, demasiado olvidada por los moralistas y los espirituales. Reposa sobre la idea de que existe en el hombre una conexión natural entre la sensibilidad y las facultades espirituales, tanto en el plano del obrar como en el nivel intelectual, en el que nuestro conocimiento parte del orden sensible. La relación entre pasiones y virtudes que de ahí se sigue incluye un lazo tal, que permite el paso de las unas a las otras. Así, el tratado de las pasiones de la Suma es una preparación directa del estudio de las virtudes, incluso a nivel teologal. Está claro, en efecto, que el análisis de la pasión amorosa que conduce al amor de amistad, a la explicación de la inhesión mutua, del éxtasis y del celo, está directamente orientado hacia el tratado de la caridad, definida como una amistad con Dios, y hasta incluye una dimensión mística. De modo semejante, el estudio de la expectativa (espoir) y del temor prepara el tratado de la esperanza con el don del temor. Santo Tomás llegará incluso a emplear el análisis de la «delectación», que reúne el placer y la alegría, para elaborar su teoría de la bienaventuranza en la visión de Dios [4].

Descubrimos aquí una diferencia esencial, que se comunica a la espiritualidad, entre las morales de la pura obligación o de imperativos y la moral de las virtudes que propone santo Tomás. Las primeras fundamentan el valor moral y espiritual excluyendo la sensibilidad, reprimiéndola. Santo Tomás no ignora ciertamente el necesario combate que hay que entablar contra «la carne», contra el exceso de las pasiones, mas presupone una armonía radical entre la sensibilidad y la virtud, y ve

su origen en la creación del hombre a imagen de Dios. Apunta a la restauración de esta armonía, tanto como sea posible aquí abajo, por medio de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo. Por eso puede aportar la sensibilidad su contribución para la edificación de la vida espiritual y recibir su parte de gracia, bajo la forma de la alegría, la paz, la mansedumbre, el dominio de sí, la castidad, clasificadas entre los frutos del Espíritu (Ga 5, 22).

III. Comparación entre san Pablo y santo Tomás en la doctrina de las virtudes

Ya hemos señalado algunas diferencias entre san Pablo y santo Tomás en el tema de la doctrina de las virtudes, debidas a la diversidad de sus puntos de vista. Recordemos los elementos fundamentales. La consideración de san Pablo es de orden catequético y apostólico; se trata de una paráclesis próxima a la experiencia, directamente ordenada a la práctica de la virtud. Toma las virtudes en su particularidad y las liga estrechamente a la caridad, que se ejerce a través de ellas. Subraya el vínculo de las virtudes con la persona de Cristo y las considera sobre todo como dones del Espíritu. No tiene una doctrina sobre la virtud en sí misma y apenas cita el nombre. Tampoco menciona las cuatro virtudes cardinales.

Santo Tomás, por su parte, sigue una consideración teórica, aunque apunte directamente a la práctica; es de naturaleza radicalmente racional y relativamente abstracta, predominantemente analítica, aunque desemboca en una vasta síntesis. Compone una obra de teología, de reflexión científica. Comienza con un estudio de la virtud en general, como hábito, y desciende, a continuación, a las virtudes particulares, asociadas a los dones y opuestas a los pecados. Organiza

4. *Cfr.* nuestro artículo *Les passions et la morale en* RSPT 74 (1990) 379-391.

las virtudes en torno a las tres teologales, tomadas de san Pablo, y a las cuatro virtudes cardinales, heredadas de la filosofa griega.

Estos dos modos de proceder, que dependen de dos registros diferentes —la paráclesis y la teología—, son, de hecho, complementarios, pues el uno ha engendrado el otro. La doctrina de santo Tomás es fruto del evangelio de Pablo, pensado y vivido en medio del fervor espiritual del

siglo XIII, frente a la filosofa procedente de Atenas, donde predicó Pablo; está elaborada a la luz de una razón creyente y amorosa. Para captar esta complementariedad y el acuerdo de fondo a través de las diferencias, conviene volver, al final de este capítulo, a la fuente principal y precisar brevemente algunas características de la catequesis del Apóstol de Ios gentiles sobre las virtudes.

1. La relación con la persona de Cristo

La relación viva con la persona de Cristo en el Espíritu resulta principal para Pablo y está presente por todos Lados en su pensamiento. Está anudada por la fe, por el amor, y evoca los lazos de los apóstoles en el matrimonio. Por eso bajo cada mención de una virtud recomendada por el apóstol podemos colocar el nombre de Cristo, según la exhortación de la carta a Ios Filipenses: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo Jesús» (2, 5). Jesús se vuelve el modelo verdadero de toda virtud, está presente y activo en el corazón de los creyentes por la gracia del Espíritu. Las virtudes contribuyen, en consecuencia, a reproducir los «misterios» de Cristo en la vida del cristiano: la paciencia en la persecución y las pruebas es una participación de la que mostró Jesús en su Pasión; la vigilancia se convierte en una expectativa de la venida de Cristo. De modo semejante, la humildad y la obediencia, que sostienen la esperanza de la gloria, la mansedumbre y el perdón fraterno, la asiduidad en la oración y la hospitalidad... todas las virtudes se vuelven comunión con las de Cristo recordadas en el Evangelio. Tal será la obra de santificación confiada al Espíritu Santo.

La presencia de la relación con Cristo y la acción del Espíritu aparecen claramente, entre otras, en la manera en que Pablo trata los casos de conciencia que se le someten. De ahí extrae los criterios más determinantes de su juicio. En la primera carta a los Corintios, por ejemplo, rechaza la fornicación recordando: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ... No os pertenecéis, habéis sido bien comprados». Más adelante añade: «,O acaso no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y que habéis recibido de Dios?» (6, 15-20). San Pablo nos brinda aquí un modelo para el examen de los problemas concretos de orden moral y espiritual.

2. El sentido de lo humano

Al mismo tiempo, como notaba justamente Newman, san Pablo posee profundamente el sentido de lo humano, así como la estima del buen sentido. Se considera judío con los judíos, griego con los griegos, y podríamos añadir bárbaro con los bárbaros, pecador con los pecadores. Por eso no duda en tomar datos prestados tanto de los filósofos, que son testigos de humanidad, como de las listas de virtudes y vicios que circulaban en su tiempo en los medios cultivados. Mas al hacerlo, transforma estos datos introduciéndolos en un organismo espiritual nuevo animado por el amor de Cristo. De modo parecido, cuando examina un problema de conciencia, comienza regularmente con una reflexión de sentido común tal como la podría hacer un filósofo, como en el caso de la fornicación que acabamos de citar: «Huid de la fornicación. Todo pecado que el hombre comete es exterior a su cuerpo; el que fornica, por su parte, peca contra su propio cuerpo» (1 Co 6, 18). Este criterio de orden racional constituye, para Pablo, una preparación a la aplicación del principio de la relación con Cristo y con el Espíritu, que interviene a renglón seguido como un a fortiori.

3. Las virtudes como formas de la caridad

En virtud de la relación con Cristo, presente en las virtudes, el ágape se mantiene en el corazón de cada una de las acciones que inspira al cristiano. Por eso podemos considerar las virtudes, tomadas en la experiencia práctica, como formas de la caridad. Por esta razón reciben en san Pablo, aunque su presentación sea de origen pagano, una dimensión cristológica. Por humildes que puedan parecer, el ejercicio de estas virtudes nos pone en relación con Dios, con el Padre por Cristo, y nos inserta en la comunión de la Iglesia.

4. Algunas virtudes generales

Mencionaremos, por último, ciertas virtudes que poseen un alcance general en san Pablo y de las que santo Tomás ha dado cuenta de un modo diferente.

a) Citaremos, primero, la *justicia*, que designa en la Biblia la cualidad moral por excelencia. De ella hablará Pablo a la comunidad de Roma, de origen judío, para mostrar el poder de la fe. La justicia conferida por la fe en Cristo, enseñada por una Ley que no podía otorgarla, posee verdaderamente una dimensión teologal, que confirmará su puesta en

práctica por la caridad. Santo Tomás, por su parte, siguiendo a Aristóteles, sitúa la justicia, en primer lugar, al nivel de la sociedad y considera la relación personal del hombre con Dios, de que habla san Pablo a los Romanos, como una justicia en sentido metafórico. Aunque conserve un alcance universal, la justicia se vuelve, antes que nada, en su sistema, una virtud cardinal, lo que pone de relieve su papel en la organización y la vida social.

b) La *sabiduría* era la virtud suprema para los griegos; reunía a las otras virtudes, para convertirlas en las columnas del Templo que le estaba dedicado. También figura en el primer plano de la primera carta a los Corintios, donde Pablo predica con audacia la cruz de Cristo como fuente de la sabiduría de Dios, difundida por la caridad. La sabiduría otorgada por el Espíritu adquiere asimismo en él una dimensión teologal. Santo Tomás, que ve en la teología una obra de sabiduría, conservará a esta virtud un alcance universal en la cima de las virtudes intelectuales; atribuirá el don de la sabiduría a la caridad. Esta última es para él la virtud principal, la «forma» de todas las virtudes; mas la sabiduría rige, por su parte, el orden del conocimiento y de la contemplación creyente. Como se ve, la doctrina sigue siendo substancialmente la misma; aunque las categorías usadas por el Doctor Angélico son más complejas y diversificadas.

c) Mencionemos, por último, la *santidad*, noción muy importante en el Antiguo Testamento, donde designa al Dios tres veces santo, según la visión de Isaías (6, 1-5), que comunica su santidad a su pueblo de acuerdo con el precepto: «Sed santos, pues yo, el Señor, soy santo» (Lv 19, 2; 20, 26). La volvemos a encontrar en el Nuevo Testamento aplicada a Jesús, a quien se llama «el Santo» (Mc 1, 24; Lc 1, 35; Hch 3, 14). Es atribuida de modo más particular al Espíritu, cuya obra propia es la santificación de los fieles, convertidos por él en templos en Ios que mora. Asimismo, la expresión «los santos», aplicada primero a la comunidad de Jerusalén, se extenderá pronto a todas las comunidades de fieles (Rm 16, 2; 1 Co 1, 2; 2 Co 13, 12). Cabe observar, sin embargo, que san Pablo reserva casi siempre el adjetivo «santo» para estas dos acepciones. Las cartas de la cautividad le dan a veces un sentido moral, aunque más bien como una comunicación de la santidad de Dios por Cristo (Col 1, 22; 3, 12; Ef 1, 4; 5, 27). La santidad, como cualidad que tienen que buscar los cristianos, se encuentra en la segunda carta a Ios Corintios: «Estando en posesión de tales promesas, purifiquémonos de toda mancha de la carne y del espíritu, acabando de santificamos (la santidad) en el temor de Dios». Puede verse también la

primera carta a los Tesalonicences: «que (el Señor) consolide vuestros corazones con santidad irreprochable ante Dios» (3, 13). La santidad no ha adquirido aún verdaderamente un sitio en el orden de las virtudes en san Pablo, pero el camino está indicado.

Santo Tomás sc_planteó evidentemente la cuestión de la ubicación de la santidad entre las virtuaes (II-II, q. 81, a. 8). Tras haber analizado con esmero los componentes de la santidad, concluye identificándola substancialmente con la virtud de la religión, aun distinguiéndola de ella por su noción: la religión rinde a Dios el servicio que le es debido en todo lo que concierne al culto divino, mientras que la santidad lo hace más especialmente ordenando las obras de las otras virtudes a Dios. En virtud de ello, aun siendo una virtud especial, la santidad ejerce una acción general sobre las virtudes y, por consiguiente, sobre la vida moral y espiritual. La identificación con la religión explica que la santidad no aparezca en el organigrama de las virtudes de la Suma, aunque la comprende como una virtud de alto rango. Cabe observar, no obstante, que sigue perteneciendo al orden de las virtudes morales junto con la religión, mientras que si la consideramos como la obra propia del Espíritu de Cristo en nosotros, parece que adquiere una dimensión teologal.

Esta cuestión tiene su importancia para nosotros, pues el ideal de la santidad, ilustrado por la personalidad y el ejemplo de los santos, se ha extendido ampliamente en la Iglesia hasta suplantar, asumiéndola, la búsqueda de la justicia o de la sabiduría de que hablan los documentos del Nuevo Testamento. La santidad se ha vuelto, a su vez, la virtud cristiana por excelencia, y podrían traducirse así las palabras del Señor que resumen el Sermón de la montaña: si vuestra santidad no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos.

No cabe duda de que la representación de la santidad se ha estrechado, a lo largo de los últimos siglos, a causa de su concentración en las exigencias ascéticas y en las «virtudes heroicas» de Ios santos reconocidos por la Iglesia. Con todo, el redescubrimiento de la acción del Espíritu, la revalorización de la fe y del amor a Cristo en el origen de la santidad, así como la afirmación conciliar de la llamada de todos los bautizados a la santidad, son factores determinantes para una renovación de la espiritualidad cristiana, gracias a una lectura actualizada de la Escritura y a una explotación juiciosa de los recursos de la tradición de santidad siempre viva en la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

Virtudes:

San Agustín, *Las costumbres de la Iglesia católica, Bibli. aug.,* «La morale chrétienne», París, 1936. Obras completas en BAC.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco.* Existen varias ediciones en castellano.

Aubert, J.M., art. *Vertus,* DSAM, t. 16, 1992, col. 485-497.

Balthasar, H.U. (von), *Las virtudes teologales son una, en Communio 9* (1984) 10-20.

Bullet, G., *Vertus morales infuses et venus morales acquises selon S. Thomas d'Aquin,* Friburgo, 1958.

Deman, TH., De Lalversin, F., art. *Accroissement des vertus,* en DSAM, t. 1, 1937, col. 138-166.

Gilson, E., *Santo Tomás de Aquino,* Aguilar, Madrid, 1964.

Jankélévitch, V., *Traité des vertus,* París, 1949.

Lottin, *O.*, *Morale fondamentale,* Tournai, 1954.

Menessier, A.I., *Les habitus et les vertus, en Initiation théologique, t.* 3, París, 1963.

Michel, A., art. *Vertu,* DThC, 1950, col. 2738-2799.

Pinckaers, S., art. *Habitude, Habitus,* DSAM, t. 7/1, 1969, col. 1-11, y art. *Infos,* DSAM, 7/2, 1971, col. 1729-1732.

Santo Tomás de Aquino, *La vertu. I-II, q. 49-60,* «Somme des Jeunes», trad., notas por R. Bernard, París, 1933.

Dones:

Bardy, G., etc., art. *Dons du Saint-Esprit,* DSAM, t. 3, 1957, col. 1579-1641.

Bernard, C.A., art. *Fruits du Saint-Esprit,* DSAM, t. 5, 1964, col. 1569-1575.

Gardeil, A., art. *Dons du Saint-Esprit,* DThC, t. 4, 1911, col. 1754-1779.

Gardeil, *A.,* *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne,* París, 1934.

Lécuyer, J., art. *«Docilité au Saint-Esprit,* DSAM, t. 3, 1957, col. 1471-1497.

Juan de Santo Tomás, *Les don du Saint-Esprit,* trad. francesa de **R. Maritain,** Juvisy, 1930.

Santo Tomás de Aquino, *La vertu. I-II, q. 49-60,* «Somme des Jeunes», trad., notas por R. Bernard, París, 1935.

XII
LA ORACIÓN

1. Una necesidad vital

La oración es una necesidad vital para el cristiano, como el comer y el beber; debe convertirse en algo así como una respiración del alma, armonizada con el soplo del Espíritu Santo. El Señor nos lo enseña mediante la parábola de la viuda inoportuna: «Les decía una parábola para inculcarles que era preciso orar siempre sin desfallecer» (Lc 18, 1). San Pablo retoma la recomendación: «Orad constantemente» 1. Les pide asimismo a los cristianos «que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones» (Rm 15, 30; Col 4, 12). La invitación a la oración no es un imperativo exterior, sino la expresión de una espontaneidad espiritual emanada de la fe: tenemos tanta necesidad de orar como de hablar con aquellos a quienes amamos. La oración es la intérprete de nuestra esperanza amorosa para con Dios, a quien llamamos Padre nuestro.

La exhortación a la plegaria continua hace germinar en nosotros la oración y le brinda un primer impulso. Figura en el origen del impulso de la oración personal en los primeros cristianos, como la viuda que «persevera en sus plegarias y oraciones noche y día» (1 Tm 5, 5; 1 Ts 3, 10), y del desarrollo de la oración de la Iglesia, que organizará la distribución del tiempo de año y de los días para la celebración de la liturgia y de los oficios. Desde el siglo IV se constata ya que la semilla de la oración se ha convertido en la Iglesia en un gran árbol con numerosas ramas, según los diferentes ritos litúrgicos: griego, latino, sirio, etc. Esta fecundidad se ha mantenido hasta nuestros días, dando nuevos frutos de piedad en cada generación.

1. Cfr. nota de la Biblia de Jerusalén a este versículo: «Este breve consejo de orar "constantemente" tuvo una inmensa influencia en la espiritualidad cristiana». Cfr. 1 Ts 1, 2; 2, 13; Lc 18, 1; Rm 1, 10; 12, 12; Ef 6, 18; Flp 1, 3-4; 4, 6; Col 1, 3; 4, 2; 2 Ts 1, 11; 1 Tm 2, 8; 5, 5; 2 Tm 1, 3; etcétera.

2. Los modelos de la oración

La Escritura nos presenta numerosos modelos para la oración. Citemos, en primer lugar, la intercesión patética de Abraham, tan humana, por los justos y los pecadores de Sodoma: «Vaya, no se enfade mi Señor, que ya sólo hablaré esta vez: "¿Y si se encuentran allí diez?"» (Gn 18, 16-33). A continuación, Moisés, que se convierte en el tipo mismo del orante; su intercesión prefigura la de Cristo cuando sostiene el combate del pueblo contra los amalecitas, manteniendo sus manos levantadas hacia Dios hasta la puesta del sol (Ex 17, 8-16). Intercede aún por el pecado del pueblo tras el episodio del becerro de oro (Ex 32, 11-14; 32, 30-32) y en muchas otras circunstancias difíciles durante la larga marcha de los hebreos por el desierto [2].

Los evangelistas nos presentan a Jesús como el modelo acabado de la oración. Ora a menudo; le gusta retirarse para orar solo, por la noche, en la montaña (Mt 14, 23) [3]. San Lucas relata de modo particular sus oraciones en relación con su misión: en el momento de su bautismo por Juan (3, 21), antes de la elección de los Doce cuando «pasó toda la noche orando a Dios» (6, 12), en la Transfiguración, que sobrevino mientras oraba (9, 29), en el origen de la enseñanza del «Padre nuestro» (11, 1).

La oración de Jesús culmina en el discurso de después de la Cena, donde sirve de corona (Jn 17). Resume todo el Evangelio en lo que podemos llamar la cadena del ágape, que une, en la conversación de la oración, al Padre con el Hijo, a Jesús con sus discípulos y a estos entre ellos para ejercer de testigos ante el mundo. «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (17, 21). La oración de Jesús anuncia la de todos los cristianos, pues él no oró únicamente por sus apóstoles, sino también «por todos aquellos que, gracias a su palabra, creerán en mí» (v. 20).

La oración de Jesús desempeña un papel decisivo en su agonía: ata, en cierto modo, la voluntad de Jesús con la voluntad de su Padre, que va a cumplir hasta la cruz para la salvación de todos. Cuando Jesús se levanta de su oración en Getsemaní, la pasión ya está realizada en su corazón.

A imitación de Jesús, la oración caracterizará a la primera comunidad apostólica: «Todos ellos (los apóstoles) perseveraban en la oración, con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos» (Hch 1, 14). Ese es el núcleo primitivo y ejemplar de la Iglesia; este núcleo va a recibir el don del Espíritu que lo hará crecer desde «Jerusalén por toda la Judea y Samaria, hasta los confines de la tierra». Este crecimiento estará continuamente nutrido y sostenido por la oración.

2. *Cfr*. nota de la Biblia de Jerusalén a Ex *32*, 11.
3. *Cfr*. nota de la Biblia de Jerusalén a este pasaje.

3. Cristo, Maestro de la oración

Cristo no es sólo un modelo; es el Maestro de la oración, y ello de dos maneras: nos enseña las palabras y el contenido de la oración, y ora él mismo en nosotros y por nosotros.

Cristo es la Cabeza de la Iglesia y nosotros los miembros: «nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros» (Rm 12, 5; 1 Co 12); «El lo ha constituido... Cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo» (Ef 1, 22). Esta doctrina se aplica particularmente a la oración. La oración de Cristo se continúa en la oración de los fieles y la pone en comunión

con la oración de la Iglesia. Cuando oramos al Padre, Cristo mismo ora con nosotros, él que se mantiene ahora cabe Dios, «siempre vivo para interceder en (nuestro) favor» (Hb 7, 25). Las intenciones de nuestra oración, por muy humildes, por muy personales que sean, son asumidas de este modo por la oración de Cristo y pueden contribuir al bien de toda la Iglesia. La oración se convierte entonces en la expresión de la «comunión de los santos».

Pero el Señor conoce nuestra debilidad: «Nosotros no sabemos qué pedir para orar como hace falta». Por eso Cristo nos ha enviado su Espíritu, que conoce los puntos de vista de Dios, para inspirar y guiar nuestra oración; él mismo ora en nosotros «con gemidos inefables» (Rm 8, 26-27). El Espíritu Santo nos enseña a orar con Cristo y en Cristo, en comunión de Iglesia.

Esa es la oración que la Iglesia nos enseña en su liturgia y en sus oraciones: esta se dirige al Padre, por Cristo, en el Espíritu.

4. Las fórmulas de oración

El «Padre nuestro»

Cristo es también nuestro Maestro porque nos ha enseñado las palabras de la oración, ya que tenemos necesidad de palabras para expresar a Dios nuestros sentimientos, nuestros deseos, nuestras necesidades, para aprender a hablar con el Padre. Así es el «Padre nuestro», que san Mateo colocó en el centro del Sermón de la montaña (6, 9-13) y del que san Lucas (11, 2-4) nos ha conservado una versión breve.

El Padre nuestro es la oración del Señor, así como del Espíritu Santo que nos «da testimonio de que somos hijos de Dios» y «nos hace exclamar ¡Abba! ¡Padre!» (Rm 8, 15-16). En la versión de Mateo, adoptada por la Iglesia, se divide claramente en dos partes: las peticiones «para ti», para el Padre, en relación con su Nombre, su Reino, su Voluntad, y las peticiones «para nosotros»: el pan nuestro, nuestras deudas, nuestra protección contra la tentación y el mal.

Según la interpretación de los Padres, expuesta por san Agustín en su carta a Proba, el Padre nuestro es una oración perfecta, porque reúne en sus breves peticiones todas las oraciones formuladas en las Escrituras, en particular en los salmos, y nos brinda los criterios para apreciar

nuestras propias oraciones, para garantizar su calidad. El «Padre nuestro» es la piedra de toque de la oración cristiana; como procede directamente de la oración misma del Señor, nos manifiesta las intenciones de su corazón y de su vida.

La perfección del Padre nuestro, sin embargo, no es de un orden tal, que excluya otras fórmulas y baste con repetirlo siempre. Es más bien una fuente de inspiración para las múltiples oraciones que el Espíritu sugiere a la Iglesia y forma en el corazón de los creyentes según sus necesidades.

Tales son especialmente las oraciones que nos propone la liturgia a diario. Estas se brindan a una recuperación personal por los fieles, que responden a ellas: Amén. Se trata de modelos de oración, resúmenes del Evangelio moldeados según el misterio de Cristo que se celebra y cargados de experiencia espiritual. Merecen ser meditadas y desarrolladas por cada uno según su inspiración. Nos introducen en la oración del Señor y en la vida profunda de la Iglesia. Representan una escuela de oración para todos.

El «avemaría»

Tras el Padre nuestro, conviene mencionar la oración del «avemaría», que se ha convertido en su fiel compañera en la piedad de la Iglesia. El «avemaría» se ha formado en la estela del Padre nuestro, mediante la reunión del saludo dirigido por el ángel a María, el día de la Anunciación, y de la bendición de Isabel en la Visitación. Fue completada con su título de «Madre de Dios», proclamado en Efeso, y, ya en el siglo XV, con la invocación y la petición de intercesión, que forman la segunda parte.

El «avemaría» es una oración de la Iglesia. Tiene sus raíces en el Evangelio y en la Tradición conciliar; concluye con una súplica que podemos decir en todos los momentos de la vida. Esta oración, asociada al Padre nuestro, ha constituido la oración del Rosario, que se inspira en el salterio por su disposición, e invita a la meditación de los misterios de Cristo y de María.

La oración de los salmos

El salterio es el libro de la oración por excelencia. Convierte en oración toda la Escritura, la historia del pueblo de Dios desde Ios orígenes hasta

nosotros. Expresa con profundidad, y a menudo con audacia, la variedad de los sentimientos que brotan, como de corazón a corazón, en los intercambios y los debates, a veces dramáticos, entre Dios y su pueblo. Los salmos nos enseñan el lenguaje que conviene hablar con Dios; nos enseñan a vivir en diálogo con El y en comunión con la Iglesia. Constituyen un instrumento de elección de la pedagogía divina; bajo el impulso del Espíritu Santo, nos introducen en ese recinto privilegiado del encuentro con Dios y de la experiencia espiritual que es la oración.

Donde mejor se comprenden los salmos es en la experiencia de la vida, en los momentos de sufrimiento y de combate, de consuelo y de alegría, en que experimentamos que tal versículo se armoniza tan bien con las necesidades de nuestro corazón que parece haber sido compuesto especialmente para nosotros.

Los salmos son una oración realista. No se contentan con expresar buenos sentimientos. Son penetrantes como la Palabra de Dios. Nos descubren la realidad del hombre con su pecado para curarnos de él, con sus violencias y sus contradicciones para apaciguarlas y rectificarlas. Nos revelan también la realidad de Dios con su justicia y su misericordia, su mansedumbre y su verdad. Los salmos son una oración activa. Nos manifiestan los designios de Dios sobre nosotros y nos ayudan a responder a sus llamadas, a colaborar en su obra, con el impulso de la fe a través de un diálogo perseverante. Nos introducen por un camino rudo como es la vida, verídico como es el Evangelio, y nos enseñan a recorrerlo a través de la esperanza, sostenidos por las promesas y por la misteriosa presencia de Dios.

Los salmos fueron la oración de Cristo y de los apóstoles. Han entrado en la trama de los Evangelios; han ilustrado la vida de Jesús y la historia de la salvación que él ha escrito. Cristo cumplió los salmos y continúa poniéndolos en práctica en la vida de la Iglesia y de los fieles.

Por eso la Iglesia ha retomado el salterio como una materia principal de su liturgia; mas ha renovado su interpretación a la luz del Evangelio, ordenándolos a la persona y a la obra de Jesús. Como enseña san Agustín en su sobresaliente comentario a los salmos: cuando la Iglesia canta los salmos es Cristo mismo quien ora en su nombre, como Cabeza del Cuerpo místico, y en nombre de la Iglesia con Ios fieles que son sus miembros. Los salmos prosiguen así la obra de la Encarnación, de la Pasión ofrecida «por una multitud en remisión de los pecados» y comenzada «tras el canto de los salmos» (Mt 26, 28.30), así como de la

Resurrección anunciada por el salmo 15: «No dejarás a tu santo ver la corrupción», según el discurso de Pedro cuando explica Pentecostés (Hch 2, 25-28).

El salterio adquiere, de esta guisa, una significación espiritual que debemos aprender. Ya no es un libro del pasado explicado por los historiadores; no pertenece ya al Antiguo Testamento. Debe ser rezado bajo la moción del Espíritu, en unión con Cristo, en la actualidad de la vida de la Iglesia y de cada fiel. Entonces es cuando manifiesta su verdad, su poder y su fecundidad espiritual.

5. Definición de la oración

Tras haber considerado los modelos de la oración, intentaremos definirla, aunque no podamos encerrarla en una fórmula, porque, cuando está bien hecha, la oración es una acción rica: compromete toda nuestra personalidad, tanto la inteligencia como la afectividad.

Varias han sido las definiciones propuestas de la oración. He aquí la definición clásica de san Juan Damasceno referida por santo Tomás: «La oración es una elevación del espíritu hacia Dios, o la petición a Dios de lo que conviene» [4]. San Francisco de Sales, pensando en el papel de la oración en la vida espiritual, prefiere decir que «la oración es un diálogo y conversación del alma con Dios» (Tratado del amor de Dios, 1, VI, cap. I), lo que va en el sentido de la definición de la oración mental dada por santa Teresa de Avila como «el comercio de amistad en que se conversa a menudo e íntimamente con Aquel que sabemos que nos ama» (Libro de la Vida, 8/5/56).

La oración es una petición dirigida a Dios

Con la tradición teológica, podemos definir la oración como una petición a Dios, a condición de entenderla en el sentido amplio de las peticiones del «Padre nuestro» y de las oraciones litúrgicas. Puede tratarse de una petición para Dios, como la santificación de su Nombre que toma la forma de la alabanza, la venida de su Reino a nosotros y dentro de nosotros según nuestra esperanza, el cumplimiento de su Voluntad en nuestro corazón y en nuestra vida, que es la obra de la caridad. Se trata también de una petición en favor nuestro y en el de nuestros hermanos, para obtener el pan de cada día, espiritual y corporal, el perdón de nuestras faltas, la protección contra las

tentaciones y el mal bajo todas sus formas. Así entendida, la petición no se limita a la búsqueda de nuestro propio interés; pone en nuestro corazón el afán de los «intereses» de Dios, de la Iglesia y de todos los hombres; nos hace tomar parte en la obra de la salvación que lleva a cabo la gracia de Cristo; adopta también la forma de la intercesión con toda la amplitud de la caridad.

La oración es la modalidad propia que toman nuestras relaciones con Dios por medio de la palabra. Es nuestra respuesta a la Palabra de Dios, que ha tomado la iniciativa de entablar la «conversación» con su pueblo desde el Antiguo Testamento, en la vocación de Abraham, la misión de Moisés y la elección de David. Este diálogo culmina con el envío del Hijo, el Verbo de Dios, y con el don del Espíritu, que posee «el arte de la Palabra», como muestra el relato de Pentecostés. En respuesta a esta Palabra divina, nuestra oración compromete nuestra inteligencia, a la luz de la fe, y nuestra afectividad, mediante la esperanza y el amor que se expresan en ella. Así, en nuestra oración, la escucha debe preceder a la petición.

La oración juega ya un papel privilegiado en las relaciones de amistad que unen a los hombres. No conviene, en efecto, que un amigo se dirija a su amigo empleando un tono de mandato, sino más bien bajo la forma de deseo, de solicitud, de sugerencia o de exhortación, y a veces de lamento, que son las formas de la oración. Lo mismo ocurre en los intercambios amorosos, cuando este amor es puro y respetuoso con la libertad del otro.

Nuestras relaciones con Dios reposan sobre la conciencia, iluminada por su Palabra, de que él es nuestro Creador, la fuente y el dispensador de todos los bie-

4. II-II, q. 83, a. 1.

nes, que es también verdaderamente nuestro Padre, que está animado de una misericordia que ningún pecado puede destruir, como nos revela el Evangelio. La oración nace del sentimiento de nuestra necesidad y echa sus raíces en el respeto y la humildad que suscitan la adoración, en el temor filial que nos impulsa a hablar a Dios con la confianza de un niño.

No pretendemos, ciertamente, poder dar órdenes a Dios, pero en alguna ocasión intentamos sutilmente imponerle nuestra voluntad, empleando la oración como un medio de presión, con el secreto deseo de poner su

poder a nuestro servicio. La oración se convierte entonces en una exigencia disfrazada y únicamente puede fracasar. La verdadera oración es una petición sencilla, que sale del corazón y se dirige a la benevolencia de Dios, sabiendo que él conoce aquello de que tenemos necesidad y qué es lo mejor para nosotros, antes incluso de que se lo pidamos. Por eso, según el Sermón de la montaña, la oración cristiana no es machacona ni cede a la inquietud (Mt 6, 7.25-34; 7, 7-11); es una oración confiada y se eleva a Dios mezclada ya de acción de gracias. «No os inquietéis por cosa alguna; antes bien, en toda ocasión, presentad a Dios vuestras peticiones, mediante la oración y la súplica, acompañadas de la acción de gracias» (Flp 4, 6). En suma, toda oración debería terminar diciendo a Dios: «por favor», si mi petición es conforme a vuestros designios paternos.

La disponibilidad respecto a la voluntad divina es la condición de la eficacia espiritual de la oración. Si pedimos a Dios una curación o el éxito en nuestra tarea, debemos aceptar por adelantado que nos conceda más bien el valor de soportar la enfermedad con espíritu de fe, o perseverar en nuestra labor en favor de los demás a pesar de las contrariedades y las críticas. La oración nos enseña así cuáles son los mejores bienes y dónde reside la verdadera alegría, «lo que place a Dios, lo que es perfecto», lo que no rechaza nunca a una petición perseverante.

6. Los tipos de oración

La oración como petición está presente en todos los tipos de oración porque corresponde exactamente al don de la gracia, que necesitamos por todas partes. La tradición, para distinguir los distintos tipos de oración, se ha basado en un texto de la primera carta a Timoteo: «Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres» (2, 1). Podemos distinguir la *oración o* elevación del espíritu hacia Dios, que puede referirse también a la conversación amistosa con Dios donde se alimenta la vida contemplativa; la *petición* de algo determinado; la *súplica,* como petición de ayuda en general; la *obsecración,* que es una invocación a la santidad o a la misericordia divina, especialmente para obtener el perdón de los pecados, como oración de *penitencia;* está también la *intercesión* en favor de otro, que puede adoptar la forma de plegaria de *reparación; y,* por último, la *acción de gracias* por los beneficios recibidos, por las peticiones escuchadas. Podemos añadir

la *adoración* que está en la base de toda petición, como reconocimiento de nuestra condición de criaturas, de nuestra dependencia respecto a Dios, y volvemos a encontrarla en la cima, como la culminación de toda oración. La petición es aquí incluso necesaria, puesto que no podríamos adorar como conviene sin la gracia. La oración de *alabanza* se eleva, sin duda, por encima de nuestras peticiones, aunque aún tenemos necesidad de la gracia para acceder al estado de alabanza y para progresar en él hacia Dios, que está por encima de toda alabanza.

La oración de petición responde así a la necesidad de la gracia y nos prepara para acogerla ahondando en nosotros el deseo. Ahí reside el secreto de su fuerza y de su eficacia, pues, como dice vigorosamente Tertuliano, la oración es «la única fuerza capaz de vencer a Dios».

7. La oración y las virtudes teologales

La fe, la esperanza y la caridad son virtudes orantes [5]; se expresan a través de la oración, que es el acto principal de la religión; le proporcionan su contenido y sus dimensiones. La fe nos muestra la visión del mundo que implica la oración cristiana, la esperanza le propone sus objetos, la caridad le procura su extensión. La virtud de la religión, que ellas inspiran, nos inclinan, por su parte, a rendir a Dios el culto que le es debido, especialmente en la oración.

La oración y la Providencia según la fe

La oración cristiana reposa sobre la fe en la existencia de Dios y en su Providencia que gobierna el mundo, inclinándose especialmente sobre la vida y las acciones de los hombres. Se dirige a Dios, que se eleva por encima de los cielos y que proyecta su mirada hacia abajo sobre los humildes de la tierra (Sal 113, 4-7).

La Escritura no razona sobre la Providencia divina; nos la muestra en acción. Nos cuenta cómo ha intervenido Dios por su Palabra creadora y salvadora en la historia del mundo y en la vida de los hombres, eligiéndose un pueblo para enviarle a su Hijo y darle su Espíritu. Nos enseña que la Providencia está actuando en nuestra vida, día tras día, y nos invita a colaborar con ella mediante nuestra oración y mediante nuestra acción: «No andéis, pues, preocupados diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber? ... pues ya sabe vuestro Padre celestial

que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero su Reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Mt 6, 31-33).

El pensamiento cristiano se ha visto confrontado con diversas concepciones filosóficas o religiosas contrarias a la oración [6]: la negación de la existencia de Dios, que vuelve vana la oración, o el rechazo de su Providencia a causa de una representación de Dios tan elevada, que no puede admitir que se ocupe de los asuntos de este mundo o de cosas tan contingentes como nuestras acciones. El

5. *Cfr*. SAN AGUSTÍN, *Enchiridion ad Laurentium, cap. 7.*
6. *Cfr*. II-II, q. 83, *a. 2:* ¿Conviene orar?

ateísmo moderno opone a la Providencia de Dios y a la oración la providencia del hombre, que transforma el mundo con su ciencia y su trabajo. Algunos estiman asimismo que Dios no interviene directamente en el juego de las causas segundas, en el desarrollo de los fenómenos de la naturaleza regidos por las leyes científicas, que la oración carece de objeto y de eficacia a este nivel, y, en consecuencia, debe limitarse a lo espiritual.

La oración, iluminada por la fe, presupone la penetración de la acción divina en todas las causas que intervengan en el mundo, incluidos los trabajos de la ciencia o los inventos de la técnica. La Providencia obra en los seres desde el interior, a la manera de la vida, y especialmente por medio de la libertad humana, a la que mueve secretamente, no para disminuirla, sino para perfeccionarla y para asociarla, como un agente inteligente, a la obra de la gracia. La oración tiene su origen en la fe en la Providencia y asume con ella hasta las realidades corporales, para ordenarlas a Dios como a nuestro bien soberano. La oración une también en nosotros el espíritu y el cuerpo; como la piedad, es útil para todo, según san Pablo (1 Tm 4, 8). La experiencia de la oración personal es, finalmente, la respuesta más eficaz a las objeciones mencionadas; es irreemplazable para comprender la naturaleza y la utilidad de la oración.

En sentido opuesto a estas dificultades, algunos han pensado que la oración modificaba la voluntad de Dios y cambiaba sus designios en conformidad con nuestras peticiones, como sucede en las relaciones entre los hombres, lo que pondría a Dios en dependencia de nuestra voluntad y de sus variaciones.

La oración cristiana, inspirada por la fe y la caridad, se inscribe, por el contrario, en el marco de la conformidad con la voluntad y con los designios de Dios y colabora con ellos siguiendo este principio rector: nosotros pedimos a Dios en la oración todo aquello que él, en su bondad, ha decidido concedernos por medio de la oración y la intercesión de su Hijo. Entendida así, la oración nos hace siervos de Dios y colaboradores de su gracia, sin disipar, no obstante, el misterio de sus vías en donde nos introduce la fe. «Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá... Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!» (Mt 7, 7-11).

¿Qué pedir en la oración según la esperanza?

La oración es la intérprete de la esperanza, nos dice san Agustín en su carta a Proba. Podemos, según él, pedir en la oración todo aquello que necesitamos y esperamos justamente, como lo necesario para vivir, la salud, la amistad, las virtudes y, finalmente, la vida eterna, y resume el conjunto con una frase: «Pedid la vida feliz». La oración se situará, pues, en la línea del deseo de felicidad, que está en el corazón de todo hombre, y de 1as bienaventuranzas evangélicas, que orientan nuestra esperanza hacia el Reino de los cielos. Incluirá todos los bienes, materiales y espirituales, que nos son útiles, a nosotros y a nuestros hermanos, en nuestra marcha hacia Dios. Con este objeto y siguiendo los criterios proporcionados por el Evangelio es como podremos apreciar lo que conviene pedir y el modo correcto de hacerlo, considerando que los bienes del cuerpo están ordenados a los bienes espirituales. Tales serán los objetos principales de las oraciones litúrgicas: el progreso en las virtudes y los dones, la caridad y la paz, todas las gracias necesarias en relación con la obra de salvación y los «misterios» de Cristo. No podemos abusar de tales bienes y Dios no los niega a la oración confiada [7].

La oración, cuando tiene por objeto bienes corporales, no entra en competición con el trabajo humano que contribuye a procurárnoslos; se conjuga con nuestro esfuerzo situándose del lado de acá de la obra exterior; actúa en lo hondo de nuestro corazón, para hacernos tomar conciencia de que todos los bienes, de que todas nuestras capacidades y obras, nos vienen de Dios y están destinados a conducirnos a El, como a nuestra verdadera bienaventuranza. El hombre no está hecho para el trabajo, por necesario y exaltante que este sea, sino para Dios, que ha hecho al hombre a su imagen para que le conozca y le ame. La oración

es una colaboración directa en la labor de Dios en el interior del hombre y de todas las cosas.

La extensión de la oración según la caridad

La caridad, situada en la raíz de la esperanza, comunica a la oración una extensión tan vasta como el mismo amor de Cristo. Haciéndonos amar al prójimo a imitación del Señor, nos hace esperar tanto por él como por nosotros y nos inclina a orar por él en el marco de la comunión de los santos. La oración seguirá los movimientos de la caridad; se extenderá a los parientes, a los amigos, a los que están cerca y a los que están lejos, a los miembros de la Iglesia y a los de fuera. Como la caridad, la oración será, a la vez, personal y universal en su intención, según el amor de Cristo, que murió y resucitó por todos, para que vivamos en él y esperemos en él (2 Co 5, 14-15) [8]**.**

La oración, lo mismo que la caridad, alcanzará un punto neurálgico en la conducta en relación con los enemigos, que son quienes más alejados están de nosotros afectivamente, aunque vivan junto a nosotros. Esa es la cumbre de la enseñanza del Señor: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen» (Mt 5, 44). En este punto, se opera un giro en la caridad y en la esperanza precisamente a partir de la oración: el prójimo ya no es, en tal caso, aquel que está cerca de nosotros, sino que se convierte en aquel a quien nosotros nos acercamos, a pesar de los obstáculos, dando hacia él el paso de la oración y del perdón, abriendo

7. Cfr. II-II, q. 83:

a. 5: ¿Se debe pedir a Dios en la oración cosas concretas?
a. 6: ¿Debemos pedir bienes temporales en la oración?

8. Cfr. II-II, q. 17, a. 3: ¿Se puede esperar la bienaventuranza eterna para otro? q. 83, a. 7: ¿Debemos orar por los otros?

nuestro corazón a la medida de la bondad del Padre «que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (5, 45). Ahora, bajo el impulso de la caridad, la oración se vuelve dinámica, expansiva, conquistadora. Estamos en el centro irradiante de la catequesis apostólica: «Bendecid a los que os persiguen, no maldigáis. Alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran. Tened un mismo sentir los unos para con los otros» (Rm 12, 14-16).

8. La oración, acto de la virtud de la religión

La oración es el acto más típico de la religión. Ésta designa, en su sentido habitual, el conjunto de las relaciones del hombre con Dios bajo la forma del culto y de los ritos sagrados. Santo Tomás considera la religión como una virtud y la vincula a la justicia. La define como una voluntad firme de rendir a Dios el honor y el culto que se le deben [9]. En el cristianismo, la religión se injerta en las virtudes teologales y se pone a su servicio con sus diferentes actos –la oración, las ofrendas, los sacrificios– para formar el culto espiritual en que ofrecemos con Cristo «nuestros cuerpos como hostia viva, santa, agradable a Dios» (Rm 12, 1).

Como religa a la criatura con su Creador, el débito religioso es el más radical y el más fuerte, además del más justo. Por eso no podemos reducirlo a una obligación jurídica o a un deber exterior; se trata más bien de una deuda de amor, a la manera del afecto filial, pues la religión procede de la aspiración a Dios, inscrita en el corazón del hombre, y se desarrolla normalmente en esperanza y en amor. Por esta razón el don de la piedad se vinculará de modo más particular a esta virtud, como un cierto «instinto del Espíritu Santo», que nos impulsa a rendir a Dios el culto y el honor, no sólo como a nuestro Creador y Señor, sino como a nuestro Padre, según la adopción filial recibida en el bautismo [10].

Así comprendida, la religión forma en nosotros, primero, la devoción, como una adhesión de corazón y una consagración a Dios, y, después, la oración como un impulso y una palabra dirigidas hacia Dios. Este movimiento determina las condiciones y las formas de la oración: la oración interior y la oración vocal, comunitaria o litúrgica.

La oración interior

La oración interior es la oración del corazón. La distinguimos de la oración vocal, porque permanece secreta y personal, siguiendo la recomendación del Señor de que nos retiremos para orar en nuestro cuarto, donde sólo el Padre nos ve (Mt 6, 5-6); pero no debemos separarlas, pues se necesitan entre sí: sin la oración interior la oración vocal sería como una concha vacía, como un cuerpo sin

9. *Cfr.* 11-11, q. 83, a. 3.

10. *Cfr*. II-II, q. 121, a. 1. Santo Tomás asocia el don de la piedad a la justicia, aunque conviene particularmente a la religión animada por la caridad.

alma, y, al revés, la oración interior se aprovecha de la oración vocal, que la completa y refuerza, haciéndonos orar con nuestro cuerpo y con la ayuda de los otros.

La oración interior es la principal; constituye la esencia de la oración, pues «Dios escucha, no la voz, sino el corazón», según san Cipriano. En efecto, en el corazón, entendido en sentido bíblico, que reúne la atención del Espíritu y el impulso de la voluntad, es donde se entabla el diálogo de la oración con el Padre, en «lo secreto» donde mana la fuente de la vida espiritual.

La atención desempeña aquí un papel decisivo: primero, la atención a la presencia de Dios, a quien nos dirigimos; después, la atención a las palabras que le decimos y a las intenciones que le presentamos. No cabe la menor duda de que la distracción es casi inevitable a causa de la debilidad humana. Tampoco puede negarse un cierto valor y eficacia a una oración incluso no atenta, si está movida por una buena intención. Con todo, la atención cordial es la condición de la eficiencia espiritual de la oración, pues ella es quien establece el contacto íntimo con Dios; ella nos hace receptivos al alimento interior y a la luz del Espíritu. Por medio de la atención se forman en nosotros la experiencia y el gusto de la oración. La atención es como el ojo del corazón fijado en Dios, como la boca de nuestro espíritu abierta a su Palabra, que alimenta mejor que el pan (Mt 4, 4) 11.

Como ocurre con cualquier otra virtud, la oración se aprende a la manera de un oficio, mediante un largo y paciente ejercicio, a través de un esfuerzo incesantemente recomenzado para garantizar la calidad y el progreso. Sin embargo, la línea de crecimiento de la oración no se sitúa en la obra exterior, sino a nivel del corazón, en lo hondo del alma. La eficacia y el éxito no dependen aquí sólo de nuestra pena y de nuestra habilidad, sino sobre todo de nuestra docilidad al Espíritu Santo, que es el maestro de la oración y asegura su fecundidad.

La oración interior puede adoptar diferentes formas. Se alimenta en la *lectura* de la Palabra de Dios, la «lectio divina», o en la lectura espiritual en general. Profundiza por la *meditación,* que es una reflexión sobre la Palabra en relación con nuestra experiencia. Culmina su

desarrollo en la *oración*, que es una conversación filial con el Señor y puede adoptar la forma de una presencia sencilla y silenciosa, a través de un contacto de fe que supera las palabras y las ideas.

La oración vocal

La oración vocal designa la oración pronunciada en voz alta, recitada o cantada en grupo, en un coro o en una asamblea litúrgica. Se trata de una oración común, normalmente regulada y fijada en su forma y sus palabras; aunque también puede ser personal y espontánea, según la práctica de los grupos carismáticos, por ejemplo. Se puede asimismo orar sólo en voz alta, según el uso de los antiguos.

Se ha opuesto en muchas ocasiones, durante estos últimos siglos, la oración vocal, en la celebración del oficio y de la liturgia, a la oración mental, bajo la for-

11. *Cfr.* 1I-II, q. *83, a.* 13.

ma de la meditación y de la oración contemplativa, como una oración pública, calificada de «objetiva», y una oración individual, «subjetiva». El debate que oponía dos tradiciones diferentes, ha perdido una de sus causas determinantes desde la reforma litúrgica, que ha hecho accesible a todo el mundo, en su propia lengua, la oración de la Iglesia. Ahora la cuestión consiste sobre todo en restablecer un vínculo vivo entre la oración litúrgica y la oración personal, de suerte que ambas se fecunden mutuamente. Así la liturgia podrá volver a ser una fuente principal de la vida de oración, mientras que la oración personal contribuirá a garantizar el contenido espiritual de las celebraciones.

En cuanto a las devociones particulares, que han florecido en la Iglesia y se han difundido sobre todo en la época moderna –devoción al Santísimo Sacramento, al Sagrado Corazón, a la Santísima Virgen y al Rosario, a los santos– han cumplido un papel necesario destinado alimentar la piedad del pueblo cristiano en un tiempo en que apenas podía acceder a las oraciones litúrgicas, ni a los salmos, para alimentarse. Ahora que el obstáculo ha desaparecido, no debemos rechazar estas devociones, sino situarlas de nuevo en el marco de la oración cristiana centrada en la liturgia, refiriéndolas al Evangelio como a su fuente primera, adaptándolas también a una sensibilidad y a unas necesidades espirituales nuevas.

La cuestión del tiempo

Como cualquier otra actividad, la oración requiere tiempo para que esté bien hecha. Es la parte de Dios en nuestras jornadas. Por eso conviene, en la oración, conceder al Señor «una buena medida..., porque con la medida con que midáis se os medirá» (Lc 6, 38). Efectivamente, una buena medida de tiempo y una cierta libertad en el don son requisitos necesarios para garantizar la calidad de la oración, para adquirir la experiencia y el gusto de la misma. La regularidad es aquí más importante que la cantidad de tiempo, y sucede que oraciones breves son más intensas; pero no hay que convertir eso en pretexto para acortar la oración. La oración, que emana de un corazón atento y fiel, tiende a prolongarse y puede introducirse entonces, como agua subterránea, en nuestras ocupaciones, para alimentarlas espiritualmente.

La liturgia nos muestra aquí el camino y nos sirve de modelo. Mediante su retorno regular, en el marco de la jornada y en el ciclo anual, contribuye a garantizar una oración continua e infunde una dimensión espiritual al tiempo de la Iglesia, ordenándolo a los misterios de Cristo y a su actualización en la vida de los fieles. Del mismo modo, bajo la acción de la oración nuestro tiempo personal se vuelve permeable al tiempo de Dios y se despliega en un crecimiento interior comparado por la Escritura al de las plantas, al grano de mostaza plantado en un campo o a la semilla que crece en una tierra buena (Mt 13). Bajo el impulso del Espíritu Santo, que obra en nosotros como savia paciente, el tiempo de nuestra vida se recoge lentamente en el seno de la oración, en lugar de dispersarse y fragmentarse al hilo de los días, y podemos ofrecer a Dios el fruto de nuestros años, como una gavilla bien repleta.

BIBLIOGRAFÍA

Artículos, *Plegaria, Oración y Padre nuestro* en los diferentes diccionarios.

Son numerosas las *obras de los Padres* consagradas a la oración: **San Agustín** (Carta a Proba), **Casiano** (9ª conferencia), **san Cipriano** (Oración dominical), **Orígenes, Tertuliano.**

Bro B., *Aprende a pregar,* Abadía de Monserrat, 1973.

Carré, A.M., *Le Notre Pére. Priére du Christ et priére des chrétiens,* París, 1977.

Gouillard, J., (trad.), *Petite philocalia de la priére du coeur,* París, 1953.

Guardini, ***R.,*** *El espíritu de la liturgia, o.c.* Cristiandad, 1981.

Guardini, ***R.,*** *Iniciación a la oración, o.c.* Cristiandad, 1981.

Hamman, *A., Le Pater expliqué par les Péres,* París, 1952.

Hamman, ***A.,*** *Compendio de la oración cristiana,* Edicep, Valencia, 1990.

Jungmann, J.A., *L 'histoire de la priére chrétienne,* París, 1972.

Journet, ***C.,*** *Padre nuestro que estás en el cielo,* Edicep, Valencia, 1989.

Oury, G.M., *Dictionnaire de la priére. Sermons traduits par D. Gorce,* París, 1958.

Newmann, J.H., *Le secret de la priére. Sermons traduits par D. Gorce*, París, 1958.

Pinckaers, ***S.,*** *La priére chretienne*, Friburgo, 1990.

Santo Tomás de Aquino, *La religión,* II-II, q. 83.

Urs Von Balthasar, H., *La oración contemplativa*, Encuentro, 1988.

XIII

LA ASCESIS CRISTIANA

La ascesis no tiene buena prensa en nuestros días. Ya nadie se atreve a hablar demasiado de ella, ni siquiera en los medios religiosos. Sin embargo, ocupa un lugar importante en el Evangelio y en la tradición cristiana, donde ha conocido, por otra parte, muchas variaciones. Nuestra actual desconfianza respecto a ella se explica, en parte, por nuestra reacción contra una concepción de la vida cristiana que ponía el acento en las privaciones y las penitencias, sin subrayar suficientemente

el primado de la caridad. Con todo, no podemos prescindir de la ascesis, porque garantiza la participación del cuerpo en la vida espiritual y garantiza su realismo. En consecuencia, se hace necesario tratar de la ascesis en una obra como la nuestra, a fin de volver a descubrir, a la luz del Evangelio y de la experiencia, su valor positivo y su papel efectivo.

El término «ascesis»

Precisemos, de entrada, el vocabulario. Ascesis designaba en el griego clásico los ejercicios metódicos que servían para el entrenamiento físico de los atletas y los soldados. Por analogía, designa en filosofia Ios desprendimientos y los esfuerzos necesarios para adquirir la virtud, para alcanzar la sabiduría. San Pablo retorna la comparación con las competiciones de atletas en el estadio; la aplica a la vida cristiana y confiere a la ascesis un sentido religioso, que volveremos a encontrar en los Padres. Para éstos la ascesis designa el régimen de vida ordenado a la perfección evangélica, especialmente en el estado de continencia o en la profesión monástica. En la época moderna, la ascesis hace pensar sobre todo en las privaciones y en las penitencias fisicas asociadas a la vida espiritual; toma entonces un aspecto negativo, aflictivo. El diccionario francés de Robert la define así: «Conjunto de ejercicios físicos y morales que tienden a la liberación del espíritu por medio del desprecio del cuerpo». Del asceta dice: «Persona que... se impone por piedad ejercicios de penitencia, privaciones, mortificaciones».

En teología, la ascesis dará su nombre a la parte de la doctrina espiritual, la ascética, que estudia la búsqueda de la perfección mediante el esfuerzo personal y el uso de prácticas de penitencia para luchar contra los defectos y adquirir las virtudes.

Aunque pueda significar la vida espiritual en su conjunto, el término ascesis tiene como base, en todas estas acepciones, los ejercicios y las privaciones de orden corporal que incluye la disciplina moral. Tomaremos, pues, la ascesis por el aspecto de la participación del cuerpo en la vida espiritual.

1. La ascesis evangélica

La enseñanza de los evangelios

El Sermón de la montaña, recuperando la doctrina judía de las buenas obras, otorga un espacio importante a la ascesis, bajo la forma del ayuno, en relación con la limosna y la oración; pero ahonda el alcance de la misma y modifica su espíritu. Para ser auténtico, el ayuno debe ser practicado, no como un precepto exterior que los hombres pueden ver y alabar, sino para complacer al Padre que ve en lo escondido, sin dejar de lado esa nota de alegría y de discreción que indica la recomendación de perfumarse la cabeza y lavarse la cara. El verdadero ayuno recibe, por tanto, su valor al nivel del corazón, en relación con la oración dirigida al Padre (Mt 6, 16-18).

El Señor no se contentó con predicar la ascesis. Él mismo comenzó su misión apostólica, a la manera de Moisés y de Elías, sometiéndose a un ayuno de cuarenta días en la soledad del desierto. De este modo inauguró su combate espiritual con Satán en el transcurso de una triple tentación, la primera de las cuales toma como ocasión el hambre causada por el ayuno. La réplica de Jesús a la proposición de cambiar las piedras en pan nos revela el sentido del ayuno cristiano: está ordenado a la escucha de la Palabra de Dios, cómo único alimento capaz de calmar el hambre espiritual, y al reconocimiento de Jesús como el Hijo de Dios que nos dispensa esta Palabra. Este será también el sentido de la cuarta bienaventuranza: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados». El relato de las tentaciones en el desierto nos presenta el modelo del combate espiritual y de la ascesis que nos prepara para entablarlo.

La posición de Jesús en relación con el ayuno es claramente más libre que la de los fariseos y los discípulos de Juan el Bautista. A estos últimos, que le preguntan asombrados de que sus discípulos no sigan las prácticas tradicionales, les da Jesús una respuesta que supera el plan de las observancias y revela la nueva dimensión que toma con él el ayuno: «Pueden acaso Ios invitados a la boda ponerse tristes mientras el novio está con ellos? Días vendrán en que les será arrebatado el novio; entonces ayunarán» (Mt 9, 15). Es, por consiguiente, la relación de fe y de amor con Jesús, como «el novio», lo que determina el sentido y la práctica del ayuno para sus discípulos. El ayuno queda renovado en virtud de su vínculo con la persona de Cristo, con su presencia o su ausencia en las etapas de la obra de la salvación.

La ascesis cristiana queda así asociada al misterio de la Pasión y de la Resurrección al que nos unen la fe y el bautismo. Eso es lo que la Iglesia ha comprendido y aplicado perfectamente en su liturgia al

instaurar el ayuno cuaresmal, preparatorio para las celebraciones pascuales.

El ayuno no tiene, pues, un valor en sí como una observancia impuesta, como una obra religiosa que el hombre pudiera hacer valer ante Dios o ante los hombres; su práctica se vuelve relativa a la vida nueva que engendra la fe en Jesús. Es una participación en el combate decisivo contra el mal, que Cristo ha llevado a cabo victoriosamente durante su Pasión y que continúa tanto en su Iglesia como en la vida de los discípulos.

La ascesis en san Pablo

San Pablo desarrolla la doctrina evangélica a partir del bautismo, que nos hace morir al pecado sepultándonos con Cristo en su muerte, a fin de que, resucitados con él, vivamos también nosotros una vida nueva (Rm 6, 4).

La obra del bautismo prosigue durante toda la vida del cristiano. El Apóstol lo muestra describiendo el combate espiritual con ayuda de dos temas capitales, que nos presentan la ascesis como una muerte para la vida, como una muerte a nosotros mismos para vivir con Cristo. Viene, en primer lugar, la lucha entre el Espíritu de Cristo, que habita en nosotros, y la carne, cuyo deseo desemboca en el pecado y en la muerte (Rm 8, 1-11), produciendo acciones contrarias: los frutos del Espíritu y las obras de la carne (Ga 5, 16-26). En segundo lugar, está el paso del hombre exterior al hombre interior (2 Co 4, 16; Rm 7, 22; Ef 3, 16), retomado en las cartas de la cautividad bajo la forma del despojo del hombre viejo para revestirnos del hombre nuevo (Col 3, 9-10; Ef 2, 15), que es el hombre perfecto, en plena madurez, realizando la plenitud de Cristo (Ef 4, 13).

La ascesis cristiana está, pues, al servicio del Espíritu Santo, que forma en nosotros y hace crecer al hombre interior. Bajo su impulso esta ascesis se ampliará contribuyendo a hacernos vivir, gracias a la caridad, como miembros del Cuerpo de Cristo, edificado y regido por el mismo Espíritu (1 Co 12, 12ss; Rm 12, 4-8; Ef 4, 15-16). De este modo, la ascesis adquiere la dimensión comunitaria y eclesial que la liturgia ha asumido tradicionalmente.

El Espíritu y el cuerpo

Conviene completar *esta doctrina,* brevemente *esbozada, tomando en consi*deración el importante *lugar* otorgado al *cuerpo en* el Nuevo Testamento.

Nosotros *no tenemos, efectivamente, una excesiva* tendencia *a* comprender la *ascesis* desde *una* perspectiva de *separación,* de *oposición* incluso *entre* el cuerpo *y el* alma, *como la* que *se atribuye* habitualmente *a* la *filosofía* platónica, *sino* que, de *hecho, nuestra* comprensión proviene sobre *todo de* la dicotomía *cartesiana entre* la mente, *cuya* dote *es* el pensamiento, *y* el cuerpo,*ligado a la materia y* sometido *a la* influencia de las pasiones. Este dualismo, difundido *en* nuestra cultura clásica, *ha* engendrado *un* cierto desprecio *del* cuerpo, *lo* que *ex*plica el *aspecto* pesimista*y* mortificante tomado *por* la *ascesis en el transcurso de* los últimos *siglos.*

La reacción actual *en favor* del cuerpo *y* de *la* liberación de *sus apetitos sigue siendo* tributaria de esta *oposición y conduce a los excesos contrarios. Ahora se* evita hablar del alma *y* de la*castidad; se* duda *en reconocer* la especificidad de *una* dimensión espiritual *en la* vida *humana. Por eso la ascesis* pierde *su sentido y su* lugar; *se* la *acusa* de *ser opresiva y contraria* al desarrollo integral de la *persona; se* la considera *sospechosa* de *morbidez.*

De *hecho, en* el *Nuevo* Testamento, especialmente *en san* Pablo, el cuerpo *juega un* papel esencial *en* relación directa *con* la *acción* del Espíritu *Santo. La* doctrina *ascética* del *Evangelio,* al concentrarse *en torno a* la persona de *Cristo, se calca, en* cierto modo, del misterio de *la* Encarnación *y* de *la Redención.* En *su* cuerpo, formado por *el* Espíritu *en* el *seno* de *la Virgen* María, *fue*donde *Cristo sufrió la* Pasión *y* la *muerte; este mismo* cuerpo *fue el* que *resucitó por el* poder *del* Espíritu. Al *cuerpo* de Cristo *nos unen* igualmente los sacramentos: *primero,* el *bautismo, bajo* el*signo del agua en que es* sumergido *nuestro* cuerpo *para ser* purificado *y revivir; a continuación,* la *Eucaristía, bajo el signo* del *pan y del vino,* convertidos para *nosotros en el* Cuerpo *y la Sangre del Señor en* memoria de *su Pasión* [1].

La catequesis moral de *la carta a* los *Romanos nos invita a considerar* nuestro cuerpo *y, con él, toda* nuestra *persona–, como la materia del* culto *nuevo: «Os* exhorto... *a* que *ofrezcáis* vuestros cuerpos *como una víctima viva, santa, agradable a Dios:* tal *será*

vuestro culto espiritual *(racional)» (12, 1).* Una ofrenda *semejante* transforma *la vida* cristiana *en una* liturgia, que *asume* tanto *las realida*des *más* humildes *como* las *más concretas. hace* de los *cristianos* miembros *activos* del *Cuerpo* de Cristo *y* «miembros *los unos* de los *otros*», *ejerciendo cada uno* para el bien *de todos* los*dones que ha* recibido del *único* Espíritu *(Rm* 12, 4; 1 *Co* 12, 13). Aunque *no esté* mencionada explícitamente *en* este *pasaje*, la liturgia *eucarística*, donde la *fe nos hace* «discernir el Cuerpo del*Señor*» (1 *Co 11, 29),* está incluida *evidentemente en esta* doctrina.

1. *Cfr.* las notas de la Biblia de Jerusalén a 1 Co 12, 12.

Se podría distinguir así cuatro fases en la obra del Espíritu Santo en relación con el cuerpo. Comienza en el cuerpo personal de Jesús por la Encarnación, la Pasión y la Resurrección; prosigue por lo que podríamos llamar el cuerpo sacramental del Señor en el bautismo y la Eucaristía; nos alcanza mediante la penetración de la gracia en nuestro mismo cuerpo, que ofrecemos en el culto espiritual; se despliega en el Cuerpo eclesial de Cristo del que somos miembros.

La ascesis cristiana debe ser comprendida, por tanto, en relación con la acción del Espíritu Santo en el plano personal («¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros? [1 Co 6, 19]) y en el plano eciesial («¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» [1 Co 6, 15]). Su función es purificarnos y conformarnos a Cristo haciendo de nuestro cuerpo un instrumento del Espíritu, dócil y eficaz. Así se establece en nosotros, por medio de la ascesis, una correspondencia profunda entre el Espíritu y el cuerpo, que es característica del realismo cristiano: el Espíritu no actúa en nosotros sin el cuerpo, y el cuerpo no puede hacer nada bueno sin el Espíritu. El compromiso del cuerpo da autenticidad al trabajo espiritual en nosotros; aunque la ascesis, por muy heroica que parezca, recae sobre sí misma, si no está animada por el aliento de la caridad, por esa misericordia que vale más que todos los sacrificios, como se complace Jesús en recordar a los fariseos. De este modo, la ascesis cristiana tiene su sede principal a nivel espiritual, en el corazón del hombre; pero llega a plenitud en el cuerpo, y realiza, en cierto modo, la encarnación del Espíritu.

La ascesis apostólica

La ascesis, entendida de este modo, adquiere en san Pablo un doble aspecto: es una comunión con los sufrimientos de Cristo, a través de pruebas de todo tipo aceptadas por el Evangelio, a fin de tener parte en la alegría de su Resurrección (cfr. Flp 3, 10-11); es también un prolongado combate que le sugiere al Apóstol la comparación del cristiano con el atleta que participa en las carreras y pugilatos del estadio: «Los atletas se privan de todo; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible». Y añade Pablo este testimonio personal: «Así pues, yo corro, no como a la ventura; y ejerzo el pugilato, no como dando golpes en el vacío, sino que golpeo mi cuerpo y lo esclavizo; no sea que, habiendo proclamado a los demás, resulte yo mismo descalificado» (1 Co 9, 24-27; Flp 3, 14).

Esta conclusión, que podría parecer dura para el cuerpo, debe ser comprendida en el contexto de la caridad fraterna, que acaba de brindar a Pablo la solución del problema de los idolotitos. La ascesis del Apóstol está inspirada por el amor de Cristo, que le empuja a hacerse siervo de todos en nombre del Evangelio, a consagrarse en cuerpo y alma a su ministerio. La esclavitud a que Pablo quiere reducir su cuerpo es una servidumbre de amor; si hay alguna exageración en esta palabra, es imputable sólo al exceso de la caridad.

En la segunda carta a los Corintios (6, 4-10) nos traza san Pablo un cuadro notable de la ascesis apostólica. Se trata de un testimonio, al mismo tiempo que una enseñanza para todos aquellos que quieren vivir según el Evangelio. La ascesis corporal y psíquica ocupa el primer plano: «Nos recomendamos en todo como ministros de Dios: con mucha constancia en tribulaciones, necesidades, angustias; en azotes, cárceles, sediciones; en fatigas, desvelos, ayunos». He aquí el corazón de esa ascesis: está animada por «por el Espíritu Santo y una caridad sincera», «en pureza, ciencia, paciencia, bondad». Viene, por último, el combate entablado con las armas ofensivas y defensivas del Espíritu en las más distintas situaciones: «en gloria e ignominia, en calumnia y en buena fama; tenidos por impostores, siendo veraces; como desconocidos, aunque bien conocidos; como quienes están a la muerte, pero vivos; como castigados, aunque no condenados a muerte; como tristes, pero siempre alegres; como pobres, aunque enriquecemos a muchos; como quienes nada tienen, aunque todo lo poseemos».

II. La ascesis y las virtudes

Moral de la obligación y moral de las virtudes

La concepción de la ascesis depende en mucho del sistema de moral de que forma parte. En las morales de la obligación, la ascesis está repartida entre dos niveles por la división entre la moral propiamente dicha y la espiritualidad. En el plano moral, la ascesis consiste en una serie de prácticas obligatorias para todos, como el ayuno y la abstinencia, muy reducidas hoy en día. A nivel espiritual, bajo la influencia de la idea dominante de la obligación, la ascesis ha sido comprendida a menudo, de hecho, como un suplemento de prácticas de penitencia, a las que se someten los que eligen la vía de la perfección. Desde esta óptica, la ascesis aparece bajo una luz más bien negativa, como un conjunto de privaciones ligadas habitualmente a la penitencia por el pechado.

En una moral organizada en torno a las virtudes, donde la línea de la perfección viene dada por la caridad, la ascesis recibe un papel constructivo y participa en la función dinámica de la virtud, encaminada al bien y a la bienaventuranza. La ascesis está aquí al servicio de las virtudes; tiene como objetivo remover los obstáculos que la contrarrestan, sostener su esfuerzo y favorecer su impulso.

Aquí no existe separación entre la moral y la ascética; sino que todo el conjunto de la vida moral se distribuye siguiendo las etapas del progreso hacia la perfección, según los tres estadios de principiantes, los que progresan en la virtud y los perfectos o adultos en la caridad. El papel de la ascesis será particularmente importante en la primera etapa, entre los principiantes, cuya principal preocupación es el combate contra los pecados y los defectos. La ascesis es indispensable para desprendernos del influjo de los instintos y de las pasiones, que corren el riesgo de sometarnos, como el apego a la comida, a la bebida, la atracción del sexo y de los placeres. Es el medio necesario para obtener el dominio de la sensibilidad y conseguir la libertad interior o libertad de cualidad[2]. Como en el ejemplo de los atletas, esta ascesis compromete al cuerpo imponiéndole una disciplina que incluye privaciones y renuncias. Lo importante es llegar a comprender que tales desprendimientos, a veces radicales, preparan el progreso y están al servicio de la atracción espiritual, del amor verdadero. Condicionan el descubrimiento personal de las cualidades morales que son las virtudes, así como el acceso a la edad adulta, en el plano espiritual. ¿Cómo vamos a adquirir la virtud de la fortaleza, por ejemplo, si no nos ejercitamos regularmente en ella luchando contra la pereza, aceptando

las dificultades y las pruebas, renunciando a seguir la pendiente de la facilidad y de la comodidad?

La ascesis acompaña, de hecho, todas las etapas de la vida cristiana, ya que nadie está dispensado del combate espiritual. Sin embargo, no ocupa ya el primer plano entre los que progresan; cediendo el paso al esfuerzo encaminado a progresar en la virtud y la caridad, adopta un aspecto más distendido, más alegre incluso, y se adapta a las necesidades del crecimiento espiritual. Con todo, y en contra de lo que enseñaban ciertos gnósticos, parece que los más «perfectos» conocen las mayores pruebas, como muestra el ejemplo de san Pablo y del mismo Señor en su Pasión. No por nada habla el Apóstol de las «marcas de Jesús» que lleva en su cuerpo (Ga 6, 17). En esta ascesis, que llega hasta el fondo del alma, es donde mejor se manifiesta la fuerza de la caridad, pues, «en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó» (Rm 8, 37).

La ascesis pasiva

Conviene distinguir en la práctica dos tipos de ascesis: una que podemos llamar pasiva y activa la otra. La primera consiste en la aceptación de las privaciones y las pruebas que nos sobrevienen con independencia de nuestra voluntad, como la pobreza, la enfermedad, los fracasos, el sufrimiento en general, «las angustias, los golpes, las prisiones, los desórdenes», en la lista de san Pablo (2 Co 6, 4-5). Esta es la ascesis principal, más dura porque no la elegimos nosotros, más enriquecedora porque nos conforma mejor a la Pasión del Señor.

Este tipo de ascesis constituye el objeto de una virtud frecuentemente recomendada por san Pablo: la «hypomoné», que puede traducirse por «paciencia» o «constancia»; consiste en «soportar» las penas y las pruebas, pero con esperanza y amor. «Nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5, 3-5). Pablo hablará incluso del «Dios de la constancia y del consuelo» que nos ha entregado las Escrituras para mantener en nosotros la esperanza (Rm 15, 4-5).

2. Cfr. Las fuentes de la moral cristiana, cap. XV, Eunsa, 1988.

La ascesis activa

El segundo tipo de ascesis depende de nuestra voluntad. Son los ayunos, las vigilias, las fatigas, en la enumeración de san Pablo (2 Co 6, 5). Según el lenguaje clásico, esta incluye las penitencias, los sacrificios, las mortificaciones de toda clase que podamos imponermos.

No debemos dejarnos engañar aquí por el envejecimiento del vocabulario ascético, que le ha dado un aspecto rudo. Como ya hemos visto, la ascesis recupera un sentido positivo en cuanto volvemos a colocarla en la línea del progreso espiritual, como una condición del dominio y de la libertad interior. Para el cristiano, la ascesis es asimismo una respuesta a la llamada del Espíritu Santo, una colaboración humilde y libre en su obra de purificación y de santificación. Sirve para conformar nuestra sensibilidad y hasta nuestro cuerpo al amor de Cristo, a su serenidad y a su fuerza. Desde esta perspectiva, podemos incluir también en la ascesis el esfuerzo y la pena que reclama el trabajo, ya sea corporal, intelectual o apostólico. En efecto, el estudio, la predicación, la enseñanza y todas nuestras tareas incluyen su parte de ascesis, si queremos hacerlas lo mejor que podamos.

La medida de la ascesis

Mientras que la ascesis pasiva no tiene otra medida que la del amor, que nos hace capaces de soportarlo todo (1 Co 13, 7), la activa, como no tiene su fin en sí misma, recibe su medida de las virtudes a las que sirve, en particular de la templanza, la sobriedad de san Pablo, que la somete a la regla de la razón. Así, las privaciones no deben perjudicar a la salud, ni quitarnos las fuerzas necesarias para el cumplimiento de las tareas que nos han sido confiadas. Es preciso combatir asimismo un cierto mal humor, que se infiltra fácilmente en la ascesis y ataca en ella de manera insidiosa la alegría, signo de la salud interior y fruto de la caridad. «Dios ama a quien da con alegría» (2 Co 9, 7). Por último, la practica de los ejercicios necesarios para mantenerse en buena condición física constituye también una forma de ascesis.

Esta, ligada a las virtudes morales, tendrá una medida variable según las fuerzas, las disposiciones, las necesidades y el estado de vida de cada uno; podrá cambiar también siguiendo las edades de la vida espiritual. Mas, sean cuales fueren estas modificaciones, subsiste la necesidad de

una parte de ascesis en toda vida cristiana, como condición de su realismo y de la participación de nuestro cuerpo en la obra del Espíritu Santo en nosotros.

La medida del Espíritu Santo

La ascesis, como la virtud, sigue normalmente la medida de la razón; aunque puede suceder que la intervención del Espíritu modifique este criterio. Esto es lo que enseña santo Tomás, en conformidad con la experiencia cristiana ilustrada por la vida de los santos. Expone el Doctor Angélico, en su comentario a las bienaventuranzas, cómo la medida inspirada por los dones puede ir más allá de los desprendimientos requeridos por las virtudes morales. La virtud nos inculca, por ejemplo, un uso moderado de los bienes de que disponemos, siguiendo nuestras necesidades, evitando el apego del corazón que engendra la esclavitud. A esto no se puede llegar sin una parte de renuncia. Mas el don del Espíritu nos lleva mucho más lejos. En lo que toca a la primera bienaventuranza, puede inspirarnos tal amor a la pobreza que suprima del corazón toda atadura a los bienes materiales y hacer que los tengamos en nada. Eso es lo que muestra el ejemplo de san Francisco, santo Domingo y tantos otros, que se prendaron de la pobreza a causa del Evangelio.

La práctica de la pobreza, especialmente en comunidad, variará también según las vocaciones, pues es distinta la pobreza que conviene a una comunidad contemplativa, apostólica, enseñante u hospitalaria, o a los laicos.

La misma diferencia en la medida encontraremos en el campo de la afectividad, en el dominio de las pasiones y los deseos, de los temores y los miedos. Según santo Tomás, la bienaventuranza de los mansos nos enseña la fortaleza, que modera nuestros sentimientos ante las dificultades y los sufrimientos, según la medida de la razón; mas el don de fortaleza puede conferirnos una asombrosa tranquilidad de corazón y una seguridad plena en medio de los más graves peligros y tormentos, como en el caso de los mártires.

De modo semejante, la bienaventuranza de los afligidos nos inspirará, bajo el impulso del Espíritu, la práctica del desprendimiento respecto a los placeres sensibles, que supera la disciplina reclamada por la virtud de la templanza, según el término de «duelo» empleado por la tercera bienaventuranza. Este será el origen de la vocación a la virginidad

consagrada y a la vida religiosa, como una forma de participación en la Pasión del Señor y un testimonio del «consuelo» que nos procura su Resurrección.

Observaremos, por último, que esta doctrina sobre las bienaventuranzas y los dones corresponde al tratado de la bienaventuranza, en donde santo Tomás coloca el fundamento y el final de la moral cristiana en la llamada del hombre a la visión de Dios, según la bienaventuranza de los corazones puros que verán a Dios. La ascesis, con los desprendimientos progresivos que enseñan las bienaventuranzas, aparece aquí como un borde del camino que lleva a la verdadera bienaventuranza.

III. *La ascesis como signo del amor* de *Cristo*

Un amor único

La ascesis cristiana, en virtud de las mismas renuncias que implica, constituye el signo de la penetración de un amor nuevo en la vida del hombre. ¿Cómo habrían podido los apóstoles dejarlo todo, familia, oficio, y seguir a Jesús, si su corazón no hubiera sido arrebatado por un amor más fuerte que los afectos y las otras ataduras humanas? Ya desde el primer momento de su vocación, la fe en la palabra de Jesús había sembrado en ellos la semilla de un amor único, que iba a crecer lentamente, a través de las alegrías y las pruebas, para manifestar, finalmente, su fecundidad tras el don del Espíritu Santo, el día de Pentecostés. Ahora serán los testigos y los siervos del amor de Cristo, como muestra la triple cuestión de Jesús a Simón-Pedro tras la Resurrección: «Pedro, ¿me amas?», que le vale el recibir la tarea del amor pastoral: «Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas».

La llamada recibida por los apóstoles es el modelo de toda vocación cristiana, si la tomamos en su fuente, a nivel del corazón. No cabe la menor duda de que en la Iglesia existe una gran variedad en las formas de recibir la llamada, en los dones recibidos y los ministerios confiados, en los modos de realización, así como en las respuestas; pero en el origen de toda vida cristiana se encuentra la revelación del amor de Cristo, con la invitación, suave y vigorosa, a estar dispuesto, en el corazón, a dejarlo todo, si él lo pide, para seguirle por los caminos de la vida. La disposición al desprendimiento, hasta la renuncia a nosotros mismos y a nuestra propia vida, constituye el signo indubitable de la verdad y del vigor del amor. La ascesis cristiana tiene su raíz en la

caridad; manifiesta y mantiene su pureza; de ella recibe su fecundidad, así como la alegría que la habita, según el testimonio de los apóstoles: «Ellos marcharon de la presencia del Sanedrín contentos por haber sido considerados dignos de sufrir ultrajes por el Nombre» (Hch 5, 41).

La ascesis en la vida religiosa o consagrada

La llamada a la vida evangélica, a imitación de los apóstoles, ha inspirado las renovaciones posteriores y figura especialmente en el origen de la formación de las órdenes religiosas, cuya doctrina y ejemplos han contribuido a nutrir la vida espiritual de la Iglesia, en cada período de su historia.

Tras los pasos del monacato, la vida religiosa, la vida consagrada, en general, se ha organizado en torno a los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. La experiencia eclesial ha reunido así los consejos evangélicos en estas tres renuncias principales: a la propiedad, al matrimonio y a la propia voluntad. Estas forman los tres pilares de la ascesis religiosa, que sostienen las otras observancias y prácticas. Estas renuncias plantean claramente la cuestión de la ascesis cristiana para el conjunto de los fieles, a los que está destinado este testimonio de la vida evangélica en el seno de la comunión eclesial.

Para comprender estos votos, conviene considerar las renuncias que implica la vida consagrada a partir de su causa —el amor a Cristo engendrado por la fe y mantenido por el Espíritu— y en su fin: el desprendimiento de toda traba para conseguir la liberad de amar, de entregarse sin reserva. Los tres consejos evangélicos, según su inspiración primitiva, nos proponen los caminos más directos hacia la perfección de la caridad. Se les puede aplicar la comparación empleada por el Señor: representan la sal del Evangelio; tienen la aspereza de la sal por la ascesis que exigen, por los desprendimientos que operan; aunque es para enseñarnos el sabor de la sabiduría y el gusto del verdadero amor. En realidad, estos consejos nos revelan tres facetas de la caridad: el amor es pobre, el amor es casto, el amor es obediente. Por eso es libre y fuerte.

El amor de Cristo: pobre, casto, obediente y fiel

Basta con echar una mirada al Evangelio para verificarlo. El amor de Cristo es pobre. San Pablo nos describe la obra del Señor precisamente con este rasgo: «Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor

Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza» (2 Co 8, 9). Pablo se refiere aquí, evidentemente, a la pobreza de la Encarnación y de la Cruz, de la que volverá a hablar en el himno de la carta a los Filipenses. La primera bienaventuranza nos pone ya sobre este camino. La educación en el amor comienza por el aprendizaje de la pobreza, de cuerpo y de espíritu, que nos libera de los lazos materiales, para revelarnos las riquezas espirituales que no se atesoran, pues no pueden ser obtenidas más que distribuyéndolas con la liberalidad del amor. «A quien te pida, dale».

El amor de Cristo es casto. Quiere unirnos al Señor en cuerpo y alma, con una alianza comparada por san Pablo a un matrimonio y que nos hace participar de la unión misma de Cristo con la Iglesia. «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada» (Ef 5, 25-27). La castidad realiza la pureza del amor espiritual y es la obra característica del Espíritu Santo. No implica ningún desprecio al cuerpo, sino que da cumplimiento a la penetración del amor de Cristo en nuestro mismo cuerpo, para convertirlo en una «hostia viva, santa y agradable a Dios», apropiada al culto espiritual, que prolonga en nuestra vida la ofrenda eucarística del Cuerpo del Señor.

Entendida de este modo, la castidad puede invocar la bienaventuranza de los corazones puros, en la que ha visto la tradición el resultado del trabajo purificador iniciado por la pobreza. El compromiso con la castidad está enteramente al servicio del amor. Contribuye a abrir nuestro corazón a una caridad que se dilata en extensión y en profundidad, por encima de los necesarios límites del amor humano.

Mas si se considera el voto de castidad únicamente desde el ángulo de las privaciones que impone, desde una perspectiva estrechamente ascética o jurídica, se convierte inevitablemente en un problema y no se puede mantener de manera conveniente, pues sólo el impulso del amor de Cristo le procura su legitimidad, su fecundidad, y hace que pueda ser vivido con toda sencillez.

Por último, el amor es obediente. San Pablo eligió, para describir tanto la castidad como la obra de Cristo, dos rasgos bastante extraordinarios: la humildad y la obediencia: «apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz.

Por lo cual Dios le exaltó...» (F1p 2, 6-11). El compromiso con la obediencia le propone al hombre la ascesis más radical y más dificil: la renuncia a su propia voluntad. Sólo el amor, con la penetrante sabiduría que procura, puede enseñar la obediencia evangélica y hacerla voluntaria, pronta, alegre y emprendedora. El amor tiene, además, necesidad de la obediencia, desde el punto de partida, pues no podemos conocerlo ni servirle, si no nos hemos desprendido de nuestro amor propio, de esa propensión a poseer y a dominar que nos encierra en nosotros mismos y corrompe nuestro deseo de amar. La obediencia benevolente a la voluntad de otro es el primer paso en el acceso a la comunión de voluntades que define el amor verdadero, según el ejemplo del Señor, que vino a nosotros «no para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20, 28), para cumplir así en todo la voluntad de su Padre. La obediencia es la forma activa de la humildad, identificada con la pobreza en la primera bienaventuranza. La obediencia es la caridad dócil al Espíritu, paciente y servicial con todos (1 Co 13, 4).

Observemos, finalmente, que los votos y otros tipos de compromisos evangélicos proceden de la fidelidad del amor de Cristo; expresan su firmeza y duración; nos ofrecen un apoyo dirigido a su puesta en práctica perseverante en nuestra vida para siempre, según el tiempo de Dios.

La contestación de este mundo por medio de la ascesis

La ascesis cristiana es un camino hacia la libertad espiritual que pertenece al amor. Como tal, constituye una contestación radical respecto al mundo en que vivimos, en la medida en que está conducido por el deseo de poseer, de gozar y de dominar, por la atracción del dinero, del sexo y del poder, y se deja deslumbrar por la tentación de una libertad sin trabas ni medida. El compromiso con la pobreza, la castidad y la obediencia ataca directamente estos deseos; pero traslada el debate al corazón del hombre para sustituir en él la voluntad de poder, que es una voluntad de ser «como dioses», según la expresión del Génesis, por una voluntad de amor que nos llega a través del humilde y alegre reconocimiento de Dios como nuestro Dios, especialmente a través de la acogida de su misericordia en el perdón ofrecido en Jesucristo.

La contestación de este mundo por la ascesis cristiana posiblemente sea la única verdaderamente realista, porque se atreve a ir hasta el fondo de

los problemas, hasta sus raíces ocultas en el corazón de cada hombre. Es como una rebelión de amor contra el sometimiento a las pasiones y a las codicias que se extienden en el mundo bajo la tapadera de la libertad, con las injusticias que de ello se siguen. Proclama también a su manera, sin hacer demasiado ruido, más a través del comportamiento que de las palabras, que existe otro tipo de libertad, puro don del Espíritu: la libertad de amar como Dios nos ama en Jesucristo, a pesar de nuestras faltas y nuestras debilidades.

BIBLIOGRAFÍA

L'ascése chrétienne et 1 'homme contemporain, Cahiers de la Ve spirituelle, París, 1951.

Dublanchy, E., art. *Ascétique y Ascétisme,* en DThC, t. I, 1903.

Gaucheron, M., art. *Ascése,* en *Catholicisme, t.* I, 1948.

De Guibert, J., y otros, art. *Ascése, ascétisme,* en DSAM, t. I, 1936.

Rouet De Journel, M.J., Dutilleul, J., *Enchiridion asceticum,* Herder, Barcelona, 1991.

Stolz, A., L *'ascése chrétienne,* Chevetogne, 1948.

XIV

LOS SACRAMENTOS
Y LA VIDA ESPIRITUAL

En su análisis de la Ley nueva, que lleva a cabo la justificación y la santificación del hombre, distinguió santo Tomás un elemento principal interior –la gracia misma del Espíritu recibida por la fe en Cristo– y otros elementos secundarios exteriores –los escritos evangélicos y los sacramentos–. La Escritura, concentrada en el Sermón del Señor, nos enseña cómo usar la gracia bajo el impulso de la caridad; los

sacramentos nos comunican esta gracia por medio de signos sensibles, como el agua, el pan, el vino, de los que se sirven, y de las palabras que les acompañan.

Estas distinciones, necesarias para el análisis, no deben ocultarnos, sin embargo, la coordinación de estos elementos: Escritura y sacramentos están al servicio de la gracia y tienen como objetivo garantizar la eficacia de la caridad en la vida espiritual. El Evangelio nos propone los sacramentos y les brinda la palabra que los forma; los sacramentos, por su lado, vuelven eficiente la enseñanza del Señor en la vida de los creyentes por la gracia que confieren.

I. Los sacramentos y la vida espiritual según santo Tomás

Santo Tomás propone dos profundas consideraciones para establecer la necesidad de esos elementos exteriores de la Ley nueva que son los sacramentos.

1. **La conformidad de los sacramentos con la Encarnación**

El Doctor Angélico extrae su primera razón del Prólogo de san Juan: se trata de la conformidad con la persona de Cristo en el misterio de la Encarnación. Los hombres, escribe, reciben la gracia por medio del Hijo de Dios hecho hombre, cuya humanidad ha sido llenada en plenitud por la gracia, a fin de que mane, a continuación, hacia nosotros. Eso es lo que nos enseña el Evangelista: «Y el Verbo se hizo carne..., lleno de gracia y de verdad... De su plenitud todos hemos recibido, gracia por gracia. La gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo» (1, 14-17) 1.

Los sacramentos, en virtud de los elementos sensibles que activan, son, pues, los signos y la prolongación hasta nosotros de la humanidad de Cristo, algo así como una «corporalización» de la gracia. Además, al comunicarnos la gracia que somete la carne al espíritu, prosiguen su trabajo de «encarnación» haciéndonos producir obras visibles, conformes al Evangelio de Cristo, que son frutos del Espíritu y nos comprometen en cuerpo y alma.

Esta doctrina constituye una base firme y profunda para el principio rector de la vida espiritual que hemos propuesto: la conformidad con la persona de Cristo realizada por la gracia del Espíritu Santo.

2. **La conformidad de los sacramentos con la naturaleza humana**

La segunda razón nos brinda un fundamento antropológico. Procede de la naturaleza del hombre tal como Dios lo ha creado y lo dirige por su Providencia, cuya sabiduría lo dispone todo «con suavidad», en conformidad con sus facultades de obrar (Sb 8, 1).

Como le es natural al hombre apoyarse en la percepción de los sentidos, para elevarse al conocimiento de las realidades inteligibles que éstos reflejan, los sacramentos harán uso de una materia sensible para significar y hacernos conocer las realidades espirituales que llevan a cabo nuestra santificación. De este modo, unos humildes objetos pueden convertirse en sacramentos, como vemos asimismo en la Escritura, en signos, símbolos, instrumentos y reveladores del mundo espiritual donde nos introduce la fe. Tanto a través de los sacramentos como de la Escritura penetra en nosotros la gracia, para iluminarnos y guiarnos en estrecha armonía con nuestra naturaleza de hombres, así como con la naturaleza sensible que nos rodea y nos brinda lo que necesitamos para conocer, para vivir y para obrar [2].

A la conformidad con Cristo corresponde, pues, en los sacramentos, el acuerdo con nuestra naturaleza humana. Esta conveniencia sería, no obstante, imperfecta, si los sacramentos no incluyeran asimismo palabras que se añaden a los signos para manifestar su sentido y sus efectos. Los sacramentos contienen así un doble elemento: uno de orden corporal —como el agua, el pan, el aceite para la unción– y el otro de orden espiritual: la palabra. A través de esta asociación vol-

1. I-II, q. 108, a. 1.
2. III, q. 60, a. 4.

vemos a encontrar la armonía y la conformidad, primero con Cristo, como Verbo hecho carne, como la Palabra de Dios encarnada; a continuación, con la naturaleza humana, compuesta de cuerpo y de espíritu; y, por último, con el fin mismo de los sacramentos, que consiste en santificarnos manifestándonos las realidades espirituales, lo

que no puede llevarse a cabo convenientemente sin la palabra, instrumento natural de la comunicación entre los hombres y con Dios [3].

A pesar de todo, la gracia de los sacramentos, que mana de la Encarnación del Hijo de Dios, sería vana si no se realizara en la vida misma de los cristianos, en las obras de la fe que obra por la caridad, en las que se comprometen personalmente, con las facultades y los talentos de que disponen. De este modo, el obrar moral inspirado por la gracia del Espíritu Santo es como la prolongación natural de la Encarnación y el fruto necesario de los sacramentos de la Ley nueva.

La explicación de los siete sacramentos

Como aplicación de estas consideraciones, que asocian estrechamente la naturaleza y la gracia, el cuerpo y el espíritu, elaboró el Doctor Angélico su explicación de la distinción entre los siete sacramentos.

Existe, en efecto, según santo Tomás, una cierta conformidad entre la vida espiritual y la vida corporal, como entre las realidades de los sentidos y las del espíritu. Por eso podemos inspirarnos en el desarrollo de la vida humana para describir la obra de los sacramentos en la vida espiritual [4].

La vida del hombre empieza con el nacimiento, continúa con el crecimiento hasta la edad adulta y se sustenta por medio del alimento; también hay que restablecer la salud en caso de enfermedad y, en algunas ocasiones, es preciso seguir un régimen para recobrar el vigor. La vida humana incluye, además, una dimensión social, comenzando por la comunidad familiar, que garantiza la propagación de la vida.

Este esquema proporciona una base firme para la explicación de la obra de los sacramentos en la vida espiritual. El bautismo nos «regenera», nos hace renacer con Cristo para una vida nueva; la confirmación señala el acceso a la edad adulta de la fe mediante el don del Espíritu Santo, en continuación con Pentecostés; la Eucaristía nos procura, a través de la comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo, el necesario alimento espiritual. La penitencia repara en nosotros las heridas del pecado y nos restituye la salud, mientras que la extremaunción nos purifica de las secuelas de nuestras faltas preparándonos para entrar en la gloria prometida.

Por último, en la «Ciudad de Dios» que es la Iglesia, el sacramento del orden habilita a Ios sacerdotes para la dirección de los fieles y para la ofrenda del sacrificio eucarístico por todo el pueblo, mientras que el matrimonio, que es asimis-

3. III, q. 60, a. 6.
4. III, q. 65, a 1.

mo una institución natural, garantiza la propagación de la vida en el seno de la Iglesia y la primera educación religiosa.

También aquí, es preciso señalarlo, conviene evitar separaciones indebidas. Los sacramentos atribuidos a la vida personal no están, sin embargo, reservados a la vida privada; poseen, evidentemente, una dimensión comunitaria, eclesial: el bautismo nos introduce en la Iglesia, como miembros que obran por el bien de todos, según las gracias recibidas; la confirmación nos da el Espíritu, que edifica la Iglesia y distribuye a cada uno sus dones; la Eucaristía reúne a la comunidad eclesial para alimentarla con el cuerpo y la sangre del Señor y establecerla en la comunión de la caridad. Estos sacramentos, al mismo tiempo que alimentan nuestra vida personal, nos hacen vivir con y en la Iglesia. De modo semejante, el sacerdocio incluye una gracia personal propia, fruto de la caridad a través de la dedicación pastoral. Finalmente, el matrimonio asocia, personalmente, a los esposos al misterio que une a Cristo con la Iglesia.

La explicación tomista de los sacramentos, aunque tenga sus límites y requiera complementos, tiene el mérito de manifestar una correspondencia profunda y precisa entre la vida humana y la vida espiritual. Así podemos conocer la acción del Espíritu Santo en relación con nuestra experiencia sensible y comprender, por otra parte, que la gracia pueda llegar hasta nuestro cuerpo, para asociarlo a la obra de nuestra santificación. Esta doctrina, que permanece muy atenta a la unidad del hombre, la volveremos a encontrar en la explicación de las virtudes morales. Para santo Tomás, en contra de san Buenaventura, las virtudes de la fortaleza y la templanza tienen como sede la sensibilidad no la sola voluntad libre. De este modo, la gracia de los sacramentos se despliega normalmente en las virtudes, para crear la coordinación y la armonía en la vida espiritual.

Los sacramentos en el tiempo

La conexión con la vida corporal introduce también la gracia sacramental y la vida espiritual en el tiempo y en la historia. De ahí resulta una transformación del tiempo en duración espiritual, que se concentra en torno al cuerpo personal de Cristo, que sufrió por nosotros, y al de su cuerpo místico, la Iglesia. El tiempo espiritual se dividirá siguiendo los tres momentos principales que evoca y cumple la liturgia eucarística: la memoria de la Pasión de Jesús, causa de nuestra santificación; la manifestación de la gracia presente, efecto de la Pasión: ella nos conforma con Cristo y se vuelve activa a través de las virtudes; por último, el anuncio de la gloria futura, término de la santificación [5]. Estos tres momentos corresponden a las divisiones de la historia de la salvación, al Antiguo y al Nuevo Testamento orientados hacia el Reino de los cielos, así como al triple sentido espiritual de la Escritura: alegórico, moral y anagógico.

5. Antífona O *sacrum convivium* del oficio del Corpus.

La vida cristiana está, por tanto, ligada a los sacramentos y a la liturgia por unos lazos vitales. El bautismo engendra la vida espiritual haciéndonos morir y renacer con Cristo para una vida nueva según la gracia. El sacramento de la confirmación merece ser revalorizado, pues nos concede la plenitud del Espíritu con sus dones, necesarios para garantizar el crecimiento espiritual y para alcanzar la perfección de la edad adulta; nos proporciona asimismo la fuerza para cumplir con la consagración del ágape los ministerios que nos hayan sido confiados en la Iglesia. La Eucaristía nos alimenta con el amor de Cristo, que se ofreció por nosotros en el único sacrificio espiritual, y que se hace realmente presente bajo las especies de pan y vino, como fuente de toda gracia; tendremos que volver sobre ello. El sacramento de la reconciliación, por último, completado en su momento por el sacramento de los enfermos, nos resulta necesario para recobrar la gracia y el vigor de la caridad dañados, por nuestros pecados, a fin de proseguir nuestro camino espiritual con esperanza.

II. Los sacramentos y la vida espiritual según san Pablo

San Pablo habla de los sacramentos de un modo distinto al de santo Tomás: nos sitúa en la óptica de la predicación apostólica, en el origen del desarrollo de la teología de los sacramentos. El Apóstol no empieza

por tratar de los sacramentos en general, pues no ha elaborado este concepto común ni emplea, por otra parte, la palabra sacramento. Este último término tomará el sentido que le dábamos en tiempos de los Padres, que lo asocian al de «misterio». La realidad sacramental está, sin embargo, bien presente, aunque concentrada en el bautismo y la Eucaristía. Según Mons. L. Cerfaux: «Bautismo y Eucaristía se encuentran en la teología (de san Pablo) como los dos grandes sacramentos que simbolizan y realizan, a la vez, tanto la unidad de todos los cristianos como la vida única de Cristo que los anima a todos y los constituye en un organismo en el Espíritu» [6]. Tampoco expone san Pablo el septenario sacramental, que se irá precisando en la doctrina de la Iglesia más tarde; pero muestra cómo toda la vida cristiana mana de lo que podríamos llamar los dos sacramentos primitivos de la unión con Cristo.

El cuerpo de Cristo como el primer sacramento

La especificidad del vínculo entre los sacramentos de la vida espiritual aparece mejor —y esto es lo que quisiéramos subrayar— cuando se profundiza en el significado de la expresión «Cuerpo de Cristo» que aplica san Pablo a la Iglesia. He aquí nuestra idea: los sacramentos son la aplicación a los creyentes del cuerpo fisico de

6. La théologie de 1 'Eglise selons. Paul, París, 1965, 148.

Cristo convertido en instrumento de la gracia del Espíritu Santo, para hacerlos miembros de su Cuerpo eclesial, a fin de asociarlos al culto espiritual mediante la ofrenda de sus propios cuerpos como hostia viva, agradable a Dios. Los fieles reproducen así la ofrenda eucarística del Señor en su Pasión y la ponen en práctica mediante la práctica cotidiana del ágape con espíritu de fe y de imitación.

Esta doctrina, dotada de un realismo típicamente cristiano, reposa sobre el vínculo sacramental con el cuerpo físico de Cristo, que sufrió, murió y resucitó. Se expresa con el empleo del término cuerpo en todos los estadios de su desarrollo. Efectivamente, calificar a la Iglesia como Cuerpo de Cristo no es la simple aplicación del apólogo clásico en la literatura griega, que compara la sociedad al cuerpo humano con sus diferentes miembros. En Pablo, la idea del Cuerpo de Cristo tiene su raíz en su fe en Jesús, resucitado en su cuerpo y vivificado por el Espíritu, al que están unidos los cristianos con sus propios cuerpos por medio del bautismo y de la Eucaristía. De este modo se hacen miembros

suyos y constituyen con él lo que la teología posterior llamará su cuerpo «místico» 7. El Cuerpo de Cristo no designa, pues, directamente, la sociedad que forma la Iglesia, sino en primer lugar la vinculación sacramental al cuerpo real y personal del Señor, que edifica la Iglesia y constituye su principio unificador. Más concretamente, el fundamento de la Iglesia es el Cuerpo de Jesús resucitado por el Espíritu, que se vuelve, bajo su impulso, el sacramento por excelencia de la construcción de la Iglesia, alcanzando a cada uno de sus miembros para reproducir en ellos y proseguir por ellos la obra de la santificación.

Mons. Cerfaux ha detectado en san Pablo una evolución en este tema: a la concepción del Cuerpo de Cristo que acabamos de exponer se añadirá, en las cartas de la cautividad, la consideración de la supremacía del Señor glorioso sobre la Iglesia, entendida a partir de ahora como la sociedad que forma su cuerpo. Esto es lo que expresa la calificación de Cristo como Cabeza de la Iglesia. Los Padres desarrollarán su teología de la Iglesia a partir de esta representación enriquecida[8]. Esta evolución no debe hacernos olvidar, sin embargo, la base sobre la que reposa y que constituye como su piedra angular: el vínculo con el cuerpo personal de Cristo por medio del bautismo y de la Eucaristía, como fuente de la vida espiritual, vivificando el cuerpo mismo de los que han sido rescatados por Cristo y se han vuelto templos del Espíritu (1 Co 6, 15-20).

Esta doctrina puede ser aplicada a los otros sacramentos, en la medida en que incluyen una materia que se vincula al Cuerpo de Cristo ofrecido por nuestros pecados, así como a la acción del Espíritu Santo por la Palabra de fe y de gracia que los hace eficaces y los pone al servicio de los dos sacramentos principales. Como ya hemos señalado a propósito de santo Tomás, convendría dar mayor relieve y reconocer un papel de primer plano a la confirmación, directamente asociada al bautismo en la disciplina sacramental primitiva, porque el don del

7. *Cfr.* Nota de la Biblia de Jerusalén a 1 Co 12, 12.
8. L. CERFAUX, o.c., 406-408.

Espíritu que incluye es la fuente misma de la vida espiritual. Por eso la vida en el Cuerpo de Cristo y la vida según el Espíritu forman los dos aspectos de una misma obra de la gracia sacramental.

III. Comparación entre santo Tomás y san Pablo

Si comparamos a san Pablo con santo Tomás, constataremos una concordancia profunda, particularmente en lo que podríamos llamar el realismo corporal y sensible. Para san Pablo, los sacramentos nos unen al Cuerpo personal de Jesús; para Tomás, la dimensión sensible de los sacramentos es la prolongación de la Encarnación. Tanto en uno como en otro este realismo es espiritual: según Pablo, la gracia nos viene de Cristo muerto por nosotros y resucitado por el Espíritu; ésta nos justifica por la fe y nos permite vivir según el Espíritu como hijos de Dios y coherederos de Cristo (Rm 8). Tomás define la Ley nueva mediante la gracia del Espíritu y hace proceder los sacramentos del Verbo de Dios y de la Palabra que les da la forma. Tanto para el uno como para el otro, los sacramentos constituyen la fuente principal de la vida espiritual por medio de la fe en Cristo, que obra por la caridad y por las virtudes que ella misma inspira.

Existen, con todo, diferencias entre ambos Doctores. Tomás debe dar cuenta del desarrollo posterior de los sacramentos en la Iglesia. Por eso tiene que elaborar una doctrina general de los sacramentos, sirviéndose de una antropología basada en el proceso del conocimiento humano, lo que le lleva a partir del misterio de la Encarnación y de la doctrina del concilio de Calcedonia, formulada por san León Magno, sobre la doble naturaleza de Cristo. Su pensamiento recibe de ahí un aspecto más abstracto y más intelectual. La enseñanza de san Pablo, centrada más directamente en el misterio de la Redención, es más personal, más dramática podríamos decir, más concreta en su presentación. Es personal porque se sitúa en el marco de la relación íntima del creyente con la persona de Cristo por la fe, la caridad, en la lucha contra el pecado.

El Apóstol habla a menudo en primera persona, mientras que Tomás lo hace en tercera, a un nivel general: «,Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!» (Rm 7, 24-25). «¿Quién nos separará del amor de Cristo?» (Rm 8, 35).

Pablo es también más concreto y hace intervenir la relación con el cuerpo en todos los estadios de su doctrina: desde la Pasión del Señor en su carne hasta la lucha entre el Espíritu y la carne, que ocupa la vida de los creyentes, mientras esperan la redención de sus cuerpos por el Espíritu que habita en ellos (Rm 8). Hasta las acciones más naturales serán referidas al Señor: «El que come, lo hace por el Señor... y el que

no come, lo hace por el Señor, y da gracias a Dios... Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos» (Rm 14, 6-7).

La enseñanza de Pablo es asimismo más explícitamente eclesial, pues la doctrina sobre la Iglesia, Cuerpo de Cristo, forma el marco de la catequesis moral y espiritual en sus grandes cartas, desde la dirigida a los Romanos hasta la remitida a los Efesios.

La vida cristiana aparece, por consiguiente, como una vida unida sacramentalmente al Cuerpo de Cristo y se desarrolla en el Cuerpo místico que es la Iglesia; es alimentada por el cuerpo eucarístico del Señor, comprometiendo al cristiano en cuerpo y alma en el culto espiritual y en el combate del Espíritu contra la carne, con la esperanza de la resurrección de los cuerpos siguiendo los pasos del Señor.

Lo que podemos llamar el realismo corporal de san Pablo servirá de base, a continuación, para el despliegue de la liturgia cristiana en torno al bautismo y la Eucaristía, a partir de la celebración pascual, que será el pivote de la organización del año litúrgico, comprendido como la ocupación del tiempo por una plegaria continua y una meditación constante del misterio de Cristo actualizado en nosotros. La liturgia usará ampliamente el simbolismo corporal y físico para hablar de las realidades espirituales, pero le conferirá una densidad única a través del vínculo de los ritos, de las palabras y de las oraciones con la vida y la persona del Señor.

IV. La preeminencia de la Eucaristía en virtud de la presencia del Señor

Las diferencias que podemos observar entre san Pablo y santo Tomás se deben sobre todo a la diversidad de sus puntos de vista y de sistematización. No impiden, sin embargo, la concordancia de la doctrina, en especial cuando el Doctor Angélico intenta mostrar la preeminencia de la Eucaristía. Su reflexión teológica se sitúa claramente en la línea del Apóstol al tomar su punto de partida en la consideración del Cuerpo del Señor. En el «De Veritate» (q. 27, a. 4), cuando invoca la justificación obrada por la sangre de Cristo mediante la fe (Rm 3, 24-25), escribe santo Tomás: «También la humanidad de Cristo es la causa sacramental de la purificación que se nos aplica espiritualmente, por la fe y, corporalmente, por los sacramentos, porque la humanidad de

Cristo es espíritu y cuerpo, a fin de que percibamos en nosotros el efecto de la santificación que viene de Cristo». Por eso la Eucaristía es el sacramento más perfecto, porque el cuerpo de Cristo está contenido realmente en él. Constituye asimismo la consumación de los demás sacramentos. Santo Tomás recuperará y precisará esta razón en la Suma Teológica. La Eucaristía es el más poderoso de los sacramentos, en primer lugar por su contenido: en efecto, en este sacramento está presente el mismo Cristo substancialmente; los otros sacramentos no contienen de por sí más que una participación en el poder instrumental que posee Cristo respecto a la gracia por su humanidad. De esta suerte, todos los demás sacramentos están ordenados a la Eucaristía (III, q. 65, a. 3). Por eso puede decir santo Tomás, con una fórmula muy densa, que «el bien común espiritual de toda la Iglesia está contenido substancialmente en el sacramento de la Eucaristía (ibid., ad 1). Así pues, en virtud de la presencia de Cristo, la Eucaristía puede ser considerada como la fuente principal de la vida espiritual, como el alimento más apropiado, significado por el don del cuerpo y de la sangre bajo las especies de pan y vino.

La doctrina sobre la presencia real o «substancial» de Cristo en la Eucaristía es fundamental para la liturgia cristiana, que se ha organizado en torno a la celebración de la Eucaristía a lo largo del ciclo anual por medio de las celebraciones dominicales, prolongadas, a continuación, por la celebración cotidiana. La liturgia cumple así del modo más real la promesa del Señor con que concluye el Evangelio de san Mateo y se inaugura el tiempo de la Iglesia: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20).

Esta fe en la presencia eucarística del Señor producirá, precisamente en tiempos de santo Tomás y con su participación, un fruto nuevo en la institución de la fiesta del «Cuerpo de Cristo» y en la práctica de la adoración eucarística, que esta fiesta ha difundido y mantenido en el pueblo cristiano. Es digno de destacar que el florecimiento de esta devoción haya reunido el fervor místico de una humilde religiosa de Lieja, santa Juliana de Cornillon (1192-1258), la ciencia teológica de la escolástica en su período más creador, representado por el Doctor Angélico, y el compromiso más autorizado de la Iglesia en la persona del papa Urbano IV (v. 1200-1264), que fue arcediano en Lieja y tuvo a Tomás de Aquino como teólogo de la corte pontificia, en Vitervo y en Orvieto.

La plegaria eucarística y la fe

No es posible describir las riquezas espirituales contenidas en la Eucaristía. Por nuestra parte diríamos gustosamente, que la presencia de Cristo en este sacramento realiza la oración de san Pablo cuando dobla las rodillas en presencia del Padre para «que os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que Cristo habite por la fe en vuestros corazones, para que... podáis... conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total Plenitud de Dios» (Ef 3, 14-19).

El P. Longpré ha mostrado muy bien cómo, en la línea de san Buenaventura —y nosotros añadiríamos la de santo Tomás con el «Adoro te»—, según el testimonio de numerosos místicos como Teresa de Ávila y María de la Encarnación (1566-1618), la Eucaristía es «la segunda fuente de la experiencia mística», junto a la vía, más psicológica, de la contemplación.

Por nuestra parte, nos contentaremos con indicar algunas concordancias entre la presencia eucarística y la virtud de la fe, que convierten este sacramento en el alimento más adaptado a la vida espiritual de los creyentes.

En primer lugar, otorgamos nuestra fe a una persona, a alguien que está ahí, que nos habla y nos llama, que ha sabido tocamos hasta el punto de suscitar ese compromiso de la inteligencia y del corazón que es precisamente la fe, en el origen del amor. La presencia personal es esencial tanto en la fe como en el amor. Constituye su roca y su fuente al mismo tiempo. Es también la causa y el fundamento de la oración en que conversamos con aquel en quien creemos, como un amigo habla a su amigo. Mediante este contacto regular con «El que es», la Eucaristía ahonda en nosotros el sentido de lo real y aviva nuestra sensibilidad de las cosas espirituales.

Gracias a la presencia eucarística ya no nos dirigimos a Dios como a un ser lejano, oculto en la inmensidad de los cielos, sino como a una persona próxima a la que podemos llamar por su nombre, como al Hijo de Dios que nos revela al Padre y nos invita a entrar en su intimidad. Tomamos conciencia de nuestra vocación de hijos de Dios, admitidos en su presencia y convidados a hablarle, a confiarle todo.

Por la virtud de esta presencia, las palabras del Evangelio salen de los libros que las relataban para sernos dichas otra vez de cerca, con la

entonación única de la voz del Buen Pastor, llamando a sus ovejas para decirles que viene a «habitar en su corazón». Por eso, a través del contacto eucarístico es como mejor podemos oír la Palabra de Dios y conocer la persona de Jesús, en su humanidad y en su divinidad, según las dimensiones de su misterio, «en su anchura, su longitud, su altura y su profundidad».

Ante la Eucaristía se insinúa en nosotros un amor sin comparación con ningún otro, pues «sobrepasa todo conocimiento», como dice san Pablo, pero que se humilla, no obstante, hasta nuestra pequeñez para renovarnos en nuestras raíces y cimientos, con la sencillez de una palabra directa y ardiente, como prende la chispa en la estopa.

Bajo la irradiación de la Presencia eucarística, se va formando lentamente en nosotros el Hombre interior, como germen de una vida nueva depositado en nuestro seno, fecundado por el poder del Espíritu, conformado a la Imagen del Hijo de Dios. El secreto de la Eucaristía nos atrae a la soledad y nos vacía el alma para introducirnos en el secreto de Dios.

Al mismo tiempo, y como en el extremo opuesto a esta revelación, la presencia eucarística nos enseña a vivir en la pura fe, ante lo invisible, ante lo insensible, podríamos decir incluso ante la Nada, pues las apariencias de pan y vino, como las llama la teología, son un prisma que filtra la luz para quien se atreve a creer, y una pantalla de falta de significado y de opacidad para quien no quiere creer más que lo que ve. La presencia del Señor, imperceptible sin los ritos que la rodean, nos provoca a la fe y corresponde exactamente a su movimiento, pues la verdadera fe es un salto por encima de lo que se percibe, por encima de las sensaciones, de las imágenes, de las ideas, de todo lo que fabrica nuestro corazón y nuestro espíritu. Nos transporta más lejos que las ciencias, incluida la teología, hacia la presencia simple, pura y santa de Aquel que nos espera en el silencio, y nos brinda la ocasión de presentarle con toda libertad la ofrenda de nuestra atención vigilante, adorante. El término «substancia» empleado por santo Tomás es, sin duda, el más adecuado, aunque ya no esté de moda, para calificar esta presencia que se sitúa más allá de los «fenómenos» y de nuestras impresiones, pues significa una realidad central y una firmeza que permanece bajo la mutabilidad incesante de lo que vemos y sentimos, como es también el caso de nuestra propia personalidad, que merece ser llamada substancia en virtud de su permanencia dinámica bajo las variaciones de la vida. De este modo, la presencia eucarística realiza

bien la cuarta petición del Padre nuestro en su formulación griega: «Danos hoy nuestro pan "supersubstancial"». ¿No está hecho el pan para alimentar nuestra substancia y garantizar nuestra subsistencia?

La presencia eucarística nos introduce aún en el templo de Dios, en la historia de la salvación que el Padre continúa escribiendo en la persona de su Hijo. Como nos explica la antífona «O sacrum convivium» ya citada: la Eucaristía, por darnos a Cristo como alimento sacramental, es para nosotros la memoria viva de su Pasión; llena nuestra alma de su gracia y nos procura la prenda de la gloria futura. Gracias a la Eucaristía aprendemos a vivir al ritmo del tiempo de la Iglesia en su liturgia, del mismo modo que los sarmientos se pliegan a los movimientos de la savia que alimenta la Viña de Dios según las estaciones.

Por último, la experiencia cristiana ha comprendido que los efectos de la Eucaristía corresponden a los frutos del Espíritu enumerados por san Pablo en la carta a los Gálatas. La plegaria eucarística, al ponemos en presencia del Señor, nos enseña la suavidad de su amor y nos pone en paz el corazón, inspirándonos una alegría profunda. Nos vigoriza y nos hace tener paciencia en las pruebas, nos hace permanecer tranquilos ante las preocupaciones, serenos en nuestros juicios; nos inclina a la sociabilidad, a la bondad según el ejemplo del Señor, y nos hace confiar en los otros. Mediante la irradiación del Cuerpo de Cristo, la plegaria eucarística apacigua las pasiones, procurándonos el dominio de la sensibilidad con el sentido y la gracia de la castidad.

La plegaria eucarística, ligada a la celebración litúrgica de la Iglesia, es, por tanto, un alimento de elección para la vida espiritual. Por ella mana hasta nosotros toda la gracia sacramental, puesta al alcance tanto de la gente sencilla como de los sabios por la fe en la presencia del Señor.

BIBLIOGRAFÍA

Art. *Eucharistie*, en DSAM, t. 4/2, 1961.

Art. *Liturgie et vie spirituelle,* en DSAM, t. 9, 1976.

Bruyére, C.J., *La vie spirituelle et 1'oraison,* Solesmes, 1960[2].

Ferlay, Ph., *Compendio de la vida espiritual,* Edicep, Valencia, 1990.

Longpré, E., art. *Eucharistie et expérience mystique,* en DSAM, t. 4/2, 1961, col. 1586-1621.

Sagne, J.C., *Traité de théologie spirituelle,* París, 1992.

Zitnik, M., *Sacramenta. Bibliographia internationalis,* Roma, 1992.

XV

EL ESPÍRITU Y LAS INSTITUCIONES ECLESIALES

1. La cuestión de las instituciones en la Iglesia

Hemos definido la Ley nueva como la gracia del Espíritu recibida por la fe en Cristo y que opera en el corazón de los fieles en virtud de la caridad. Para poder ejercer sus funciones, esta ley espiritual necesita unos elementos más materiales que le sirven de instrumentos a la gracia: las Escrituras y los sacramentos de que ya hemos tratado. A estos medios de santificación citados por santo Tomás, podemos añadir también las instituciones eclesiales que se han ido desarrollando, desde los tiempos apostólicos, como apoyos del trabajo de la gracia en la vida y en las actividades de las comunidades cristianas en expansión. Tales instituciones son la organización jerárquica en torno al Papa y los obispos con su prolongación en los diferentes ministerios, la elaboración del derecho canónico, la formación de las instituciones religiosas con sus reglas, costumbres y constituciones. Se puede observar así en la vida de la Iglesia una coordinación progresiva, gracias a una especie de vaivén constante entre el impulso espiritual y las instituciones, según el modelo de la Iglesia primitiva: «asidua a la enseñanza de los apóstoles, fiel a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a la oración» (Hch 2, 42).

En la vida personal de Ios cristianos se hace sentir una necesidad semejante de elementos institucionales. Cada uno de nosotros siente la utilidad de plegarse a una cierta disciplina de vida que favorezca la oración, la meditación de la Palabra de Dios, el ejercicio de las virtudes evangélicas. Se nota también el beneficio que representa la dirección

espiritual y la ayuda fraterna recibida en el seno de una comunidad. Todo eso requiere un mínimo de organización. Esa fue la aportación de las observancias monásticas, que han servido con frecuencia de modelo para el ordenamiento concreto de la vida espiritual. Los hombres no somos puros espíritus; tenemos necesidad de determinaciones fijas, materiales, para apoyar, proteger y desarrollar nuestra vida personal y comunitaria.

En la crisis que estamos atravesando en la actualidad, en que las instituciones y las tradiciones son casi sistemáticamente puestas en cuestión en nombre de la libertad y de la novedad, se hace particularmente necesaria una reflexión sobre las relaciones entre la vida espiritual y las instituciones eclesiales. La Iglesia postridentina se había apoyado mucho en el derecho canónico y en las instituciones; aun favoreciendo la vida espiritual, había reducido bastante la parte destinada a la libre iniciativa y a la inspiración. La separación entre la moral, construida sobre un modelo jurídico, y la espiritualidad, referida a la libertad de consejos, aunque reservada a una elite, sometida ella misma a obligaciones particulares, iba en el mismo sentido. Se trataba de una Iglesia moralizante, más ascética que mística. Actualmente, el redescubrimiento del papel del Espíritu Santo en la vida de los fieles, ilustrado, entre otras cosas, por el éxito de los movimientos carismáticos y de los grupos de oración, tentados a veces por un espiritualismo impulsivo, plantea de un modo nuevo el problema de las relaciones entre la vida espiritual y las instituciones eclesiales. De modo más general, el paso de una Iglesia dotada de una autoridad fuerte y centralizada, de tipo monárquico, hacia una Iglesia más atenta a la colegialidad, a los procesos de consulta y de participación, vuelve más aguda la cuestión de las instituciones. Aquí, evidentemente, no nos ocuparemos del problema más que en su relación con la vida espiritual.

2. Carisma e institución: el ejemplo de Francisco y de Domingo

La cuestión de la relación entre el Espíritu y las instituciones no es una cuestión reciente en la historia de la Iglesia. Se ha planteado en cada época de recuperación espiritual y se ha resuelto con frecuencia mediante la creación de nuevas instituciones, como la fundación de órdenes religiosas, que marcaron la Iglesia de su tiempo. El siglo XIII nos brinda un ejemplo notable. En él la acción del Espíritu se manifestó por medio de una efervescencia extraordinaria, primero, en el plano religioso, con las personalidades de san Francisco, santo Domingo, y la

creación de sus órdenes, y, a continuación, en el plano intelectual, con las obras de san Alberto, san Buenaventura y santo Tomás, que aplicaron a la teología una técnica de pensamiento nueva, en el marco de las universidades recientemente creadas. Podríamos, pues, esquematizar los datos de nuestro problema trasladándolos a los carismas de Francisco y Domingo, que fueron verdaderos profetas para su siglo y para el futuro de la Iglesia.

El fundador de los franciscanos representa el carisma espiritual en estado puro y de una manera única, en su modo de vida, inspirado por un amor apasionado a la pobreza, tras los pasos de Cristo, y en su experiencia mística, con los estigmas que le configuran físicamente con su Salvador crucificado. En cada una de las páginas de la vida del Poverello, contada por san Buenaventura, se hace tangible el fuego del Espíritu. Al mismo tiempo, Francisco estaba animado de un gran amor a la Iglesia y de un profundo respeto por sus sacerdotes, por su jerarquía. Sin embargo, el profeta de Asís no había recibido el don de la organización. La interpretación de su Regla, enteramente espiritual, dará lugar a graves disensiones entre sus hermanos, hasta que fueron completadas por las instituciones implantadas por su sucesor y biógrafo. De estas disputas dan testimonio las extravagancias de ciertos espirituales, que santo Tomás trata de «tonterías». Predecían éstos el advenimiento de una edad nueva, la era del Espíritu Santo, que debía suceder a la era de Cristo y suplantar a la Iglesia con sus evangelios, sus sacramentos y su jerarquía; sería ésta una edad carismática en la que predominaría el orden de los puros espirituales. La fecha fue fijada incluso para el año 1260 por Gerardo de Borgo San Donnino. Así, a la sombra del árbol floreciente y luminoso plantado por Francisco en medio de la pobreza y la obediencia, se levantaba la tentación de un espiritualismo desembarazado de toda institución, emancipado hasta del marco evangélico.

Sin oponerse en modo alguno a Francisco, el carisma de Domingo es muy diferente. El fundador de la orden de predicadores no está dotado de menos aliento espiritual, mas su inspiración está ordenada al anuncio del Evangelio, según las necesidades de la sociedad comunal, que, en este tiempo, estaba edificando las universidades del mismo modo que construía las catedrales. La pobreza de Domingo, menos mística, pero igualmente exigente para sus hijos, fue puesta al servicio de la predicación, apartando los obstáculos que se le oponían y manteniendo su llama.

Sin embargo, el carisma de Domingo donde mejor se manifiesta es en lo que podemos considerar como su obra principal, aunque no la compusiera solo, en la elaboración de las Constituciones de su orden, que alguien ha calificado de «catedral de derecho constitucional» [1]. Fue uno de los frutos más logrados del renacimiento del derecho que acompañó al desarrollo de la teología en la Iglesia, especialmente en Bolonia, cuya universidad irradiaba sobre todo en el terreno jurídico, y en donde se celebraron los primeros Capítulos generales de los Hermanos Predicadores. De ahora en adelante las Constituciones, que instauran una organización precisa, hecha a las dimensiones de la cristiandad, van a reemplazar las reglas y las costumbres en las instituciones religiosas. Los dominicos proporcionan el primer modelo, que figura entre los más equilibrados y los más flexibles en la adaptación a las circunstancias y las necesidades. Esta obra es contemporánea de las Decretales de Gregorio IX, que renovaron el derecho canónico y tuvieron el mismo artesano, san Raimundo de Peñafort, que sucedió pronto a santo Domingo a la cabeza de su orden.

1. L. MOULIN, *El mundo viviente de los religiosos*, Editora Nacional, Madrid, 1966.

Así hemos visto representados, por dos grandes figuras del siglo XIII, los dos factores principales que componen la vida de la Iglesia: el aliento del Espíritu Santo, tan manifiesto en la vida de Francisco, y las instituciones eclesiales puestas por Domingo al servicio de la predicación del Evangelio.

3. **La teología de las relaciones entre el Espíritu y las instituciones según santo Tomás**

La cuestión

A la luz de estos modelos vivientes, era preciso aún componer una respuesta teológica a la cuestión de las relaciones entre el Espíritu y las instituciones en el seno de la Iglesia. Esa fue la obra de la generación siguiente. La substancia de la misma la encontramos en las cuestiones de santo Tomás sobre la Ley nueva redactadas en París, en contacto directo con los problemas del momento y, especialmente, como réplica a las teorías de los espirituales franciscanos. La cuestión versaba sobre el modo de inserción del Evangelio en una sociedad y una Iglesia que estaban renovando en profundidad su legislación. ¿Cómo podía

concertarse la libertad del Espíritu con el nuevo desarrollo de las leyes eclesiásticas y civiles? ¿No era preciso romper, en nombre del Espíritu, los lazos con las instituciones, incluso con las más venerables y autorizadas, como querían algunos espirituales, o había que dejar solidificarse el Evangelio en la vasta red del derecho, extendido ahora a todas las partes de la cristiandad?

Como aquí no nos ocupamos más que de las relaciones de las instituciones con la vida espiritual, nos limitaremos simplemente a señalar que el estudio de la Ley nueva, que contiene la respuesta de santo Tomás, forma parte del tratado de las leyes, y pone a aquella en relación con la ley natural y con la ley civil que la completa, así como con el Decálogo que la prepara, lo que la une a las instituciones que rigen estas leyes. La Ley nueva, expuesta en el Sermón de la montaña, es la más perfecta de las leyes de aquí abajo, la cima a la que deben tender las otras legislaciones. La Ley evangélica no está reservada, por tanto, a puros espirituales, sino que se dirige a todos los cristianos y debe inspirar igualmente el derecho de la Iglesia. Como el Evangelio, incluye además, una llamada a todos los hombres. Así resulta ser una de las obras más bellas de la Sabiduría divina, alcanzando a la comunidad de los hombres «a fine usque ad finen», de un extremo al otro de sus actividades y de su vida, para conducirlos hacia el Reino de los cielos.

La Ley nueva se distingue, no obstante, claramente de las otras leyes que se imponen a nosotros, a causa de su interioridad, como la obra directa del Espíritu en el corazón de los fieles. Esta particularidad nos pone delante de nuestra cuestión: ¿cómo se armoniza esta Ley de orden espiritual con las leyes exteriores, inscritas en Ios códigos que reglamentan la vida en sociedad, y, entre otros, con el derecho canónico y las constituciones de las órdenes religiosas?

La respuesta: la persona de Cristo
y la prolongación de la Encarnación en la Iglesia

La respuesta más profunda nos la brinda santo Tomás al comienzo de la cuestión donde trata del contenido de la Ley nueva, en un pasaje que nos ha servido ya para situar los sacramentos en la vida espiritual. Se pregunta allí si esta Ley debe mandar o prohibir determinadas acciones exteriores, y si, en consecuencia, puede incluir instituciones que regulen estas actividades (I-II, q. 108, a. 1).

Para responder, santo Tomás nos conduce al corazón del Evangelio, hasta la persona misma de Cristo, en quien reside la plenitud de la gracia que mana hacia nosotros (I-II, q. 28, a. 1). Razonando en su línea, podemos decir: dado que Cristo es el Verbo encarnado, de quien habla el Prólogo de san Juan, dado que es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, con un cuerpo semejante al nuestro, la gracia del Espíritu Santo, que procede de él, no puede realizar en nosotros su obra de santificación sin encarnarse en el Cuerpo de la Iglesia con la ayuda de instituciones apropiadas; éstas serán como puntos de concentración de esa gracia y le servirán de canales o de órganos para alcanzar a los miembros de este Cuerpo en que nos hemos convertido por el bautismo. Las instituciones eclesiales no son, en consecuencia, simplemente una creación de orden social; tienen su fundamento y sus raíces en el vínculo espiritual que une a los cristianos con la persona de Jesús; son la prolongación de su Encarnación en la comunidad eclesial, en unión directa con la Escritura y los sacramentos. En la fe y la unión con Cristo reside la luz que revela el sentido de estas instituciones y proporciona el criterio superior para juzgar su funcionamiento según su finalidad principal: el crecimiento y la perfección del Cuerpo de Cristo, en su conjunto y en cada uno de sus miembros.

Los carismas según san Pablo y las instituciones eclesiales

Llegamos así a la enseñanza de san Pablo sobre los carismas, varios de los cuales engendrarán en la Iglesia instituciones ligadas a su ejercicio y a su despliegue. Vale la pena volver a leer estos textos, que exponen una doctrina meditada y dan testimonio de una práctica bien establecida ya.

En la carta a los Romanos: «Pero teniendo dones diferentes, según la gracia que nos ha sido dada, si es el don de profecía, ejerzámoslo en la medida de nuestra fe; si es el ministerio, en el ministerio; la enseñanza, enseñando; la exhortación, exhortando. El que da, con sencillez; el que preside, con solicitud; el que ejerce la misericordia, con jovialidad» (12, 6-8).

Las cosas se precisan en la primera carta a los Corintios: «Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte. Y así los puso Dios en la Iglesia, primeramente como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar como maestros; luego, los milagros; luego, el don de las curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas» (12, 27-28).

La carta a los Efesios pone por delante los dones relacionados con la enseñanza y muestra mejor la finalidad de los ministerios, refiriéndolos al Cristo elevado a los cielos: «El mismo dio a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y doctores, para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (4, 11-13).

Algunos de estos carismas, en virtud de su alcance eclesial, darán nacimiento a instituciones características. Los dones de apóstol, de pastor o de gobierno figuran en el origen de la organización jerárquica de la Iglesia, que garantiza la sucesión apostólica y la dirección de los fieles. El ministerio de doctor será ejercido, principalmente, por los obispos y por aquellos que comparten la carga de la enseñanza en las instituciones necesarias para esta función, como fueron las escuelas catedralicias y, después, las universidades en la Edad Media. Es interesante señalar, a este respecto, que santo Tomás agrupará las gracias «gratis datae» enumeradas en la primera carta a los Corintios en torno al don de doctor, pues, según él, un hombre no puede actuar sobre otro y conducirle a Dios más que a través de la enseñanza y la persuasión (I-II, q. 111, a. 4). De modo semejante, hablando de estas mismas gracias de que disponía Cristo, presentará a este como el Doctor primero y principal para la doctrina espiritual y para la fe (III, q. 7, a. 7).

En cuanto a los otros carismas menos institucionalizables, como la profecía, el don de milagros o de lenguas, el Apóstol se esfuerza en integrarlos en el desarrollo de las asambleas cristianas; vela para que su ejercicio no turbe el buen orden, sino que contribuya a la edificación de la comunidad en la caridad. Por otra parte, se puede atribuir al don de curación la consagración incansable que se ha prodigado, a lo largo de los siglos, en las instituciones cristianas de asistencia a todas las miserias.

Los carismas, especialmente en el sentido amplio en que los entiende el Apóstol, no se oponen, pues, a las instituciones, que sirven para ponerlos en práctica; más bien las reclaman en la misma medida en que deben estar ordenados al bien de la comunidad eclesial y deben contribuir a ello todos juntos.

Conviene, pues, situar la enseñanza paulina sobre los carismas en la línea de la doctrina de la Encarnación, prolongada en la constitución y la organización de la Iglesia. El mismo Espíritu que formó a Cristo en María, forma y mueve a la Iglesia por medio de los sacramentos y de las instituciones útiles para el despliegue de sus actividades espirituales. Esto es, en suma, lo que expresaban los Padres, cuando comparaban las fuentes bautismales, donde el Espíritu engendra nuevos hijos de Dios, al seno de la Virgen que llevó a Cristo, pues también aquellas contienen la fuente de la gracia; pero deben ser prolongadas mediante canales apropiados, para que esta gracia prosiga su obra en el Cuerpo de la Iglesia.

4. La asociación entre el cuerpo y el alma

Para dar cuenta de esta coordinación entre los dones del Espíritu y las instituciones en la Iglesia, podemos recurrir asimismo a la doctrina del Doctor Angélico, que afirma la unidad substancial que reina entre el cuerpo y el alma en el hombre, a diferencia del pensamiento franciscano, que distinguía netamente el alma espiritual del alma vegetativa y del alma animal, favoreciendo así una separación, si no una oposición, entre el orden espiritual y el orden corporal o institucional. Del mismo modo que el espíritu del hombre no puede vivir y sentirse afectado, conocer y obrar, sin la participación natural del cuerpo, así también puede decirse que el Espíritu Santo actúa siempre en la Iglesia sirviéndose de realidades y de signos sensibles. ¿No consiste el culto espiritual en «la ofrenda de nuestros cuerpos como hostia viva... a Dios»? Así pues, las instituciones eclesiales constituyen como el cuerpo de los carismas y de Ios ministerios, indispensables para su ejercicio comunitario.

El Espíritu requiere el cuerpo

Podríamos expresar aún las relaciones entre el Espíritu y las instituciones de otro modo. La divinidad y la humanidad en Cristo se nos presentan como dos extremos que nuestra inteligencia no puede unir; pero que, en realidad, en el misterio de la persona de Jesús, se atraen y se unen indisociablemente. De modo semejante, el Espíritu parece situarse en el extremo opuesto a las realidades corporales y a las instituciones; pero, de hecho, también él reclama el cuerpo, en cierto modo, en el misterio de la santificación que concluye la Encarnación. Su acción no se vuelve real para nosotros más que cuando implica

nuestro cuerpo y se difunde en él, especialmente mediante la sobriedad y la castidad. Del mismo modo, los carismas no obtienen su eficacia ni demuestran su autenticidad más que en acuerdo y con el concurso de los órganos de la Iglesia, sean cuales fueren las dificultades y choques que puedan sobrevenir. No cabe duda de que nos encontramos aquí frente a un misterio, a menudo bien concreto, porque nuestro espíritu es demasiado limitado para captar la amplitud y la profundidad de las obras del Espíritu. Sin embargo, es a través de lo que podríamos llamar su humillación hasta el nivel del cuerpo y de las instituciones como el Espíritu se pone al alcance de nuestra pequeñez. A través de estas realidades humildes y tangibles, onerosas con frecuencia, nos abre el acceso a las más elevadas, si sabemos mantener nuestro corazón dócil a sus mociones.

5. El «instinto del Espíritu Santo» y la «Ley de libertad»

En su análisis de la Ley evangélica nos brinda aún santo Tomás dos datos que nos ayudan a precisar las relaciones entre la gracia del Espíritu y las instituciones.

El Doctor Angélico, al explicar el contenido de la Ley nueva, estima que esta requiere determinadas obras exteriores que realizamos por el instinto de la gracia, «quae ex instinctu gratiae producuntur». ¿Qué instinto es éste? ¿Cómo puede armonizarse con la Ley de Dios y con las instituciones que ésta implica en la Iglesia? Además, prosigue nuestro autor, entre estos actos, algunos mantienen un vínculo necesario, de acuerdo o de contrariedad, con la fe que obra por la caridad, y son, por consiguiente, de precepto, como la confesión de la fe, mientras que otros fueron dejados por Cristo a la libre estimación de cada uno, especialmente de los gobernantes respecto a sus súbditos. Ese es el campo de los consejos: estos últimos constituyen una originalidad de la Ley nueva y le merecen el insólito nombre de «ley de libertad» (1-I1, q. 108, a.1). ¿Cómo armonizar, pues, este campo de libertad espiritual con las exigencias imperativas de una ley y de sus órganos?

El «instinto de la gracia» en el origen de las instituciones de la Ley nueva

El «instinto de la gracia», semejante expresión, en la pluma del más riguroso y el más razonable de los teólogos, tiene motivos para sorprendernos, porque nos hace pensar, inevitablemente, en el instinto

animal y en sus impulsos, que preceden la libertad y deben ser dominados por la voluntad. Se constata, además, que los traductores modernos vacilan a menudo ante este término por miedo a los malentendidos. ¿Cómo armonizar la gracia y la moral con el instinto?

Sin embargo, es preciso constatar que santo Tomás emplea con una cierta predilección el término de instinto para designar la acción de la gracia del Espíritu Santo en el corazón de los fieles, especialmente en el caso de los dones. De las 298 veces que emplea «instinctus» en sus obras, alrededor de cincuenta es en la expresión «instinctus Spiritus Sancti» y sobre treinta hablan de un instinto divino, en especial a propósito de la profecía. Otras citas, que pasan de cincuenta, se refieren al hombre en su vida moral, al movimiento de la voluntad en el discernimiento del bien y del mal y a la relación con la ley. Las menciones del instinto animal son asimismo del orden de cincuenta. Cabe observar, finalmente, que los empleos de «instinctus» a propósito del Espíritu Santo se multiplican en las obras de madurez. La mayor concentración se encuentra en la cuestión de la Suma consagrada a los dones, que nos mueven como un «instinto divino», procedente del Espíritu Santo, y que nos disponen a seguir sus mociones q. 68).

Es evidente que santo Tomás no se mostraba tan tímido como nosotros en el empleo de la palabra «instinto», porque a sus ojos el término no estaba tan ligado a la animalidad y era perfectamente apto para designar la espontaneidad que suscita el Espíritu en el alma de los creyentes, y que se experimenta, entre otras circunstancias, en la oración.

Tomás podía ver la ilustración de ello en la vida de los santos de su tiempo: en el amor a la pobreza y los impulsos místicos de un Francisco, en la audacia apostólica, tan meditada no obstante, de un Domingo. Podemos pensar también en la experiencia contemplativa, tan bien descrita por Casiano y por Gregorio Magno. Pero a buen seguro tenía él mismo cierta experiencia de tales iluminaciones en la oración que acompañaba su trabajo teológico, especialmente cuando componía las cuestiones sobre la Ley nueva y cuando mostraba cómo los dones realizan las bienaventuranzas según una medida superior a lo que exige la sola razón (I-II, q. 69, a. 3).

Con todo, no hay que creer que este instinto espiritual sea contrario a la labor de la razón o al ejercicio de las virtudes, como si procediera de movimientos imprevisibles, que escapan a todo control. Se sitúa más bien en la fuente misma de la actividad racional y del acto libre, para

perfeccionar y sobreelevar lo que 11ama nuestro Doctor «instinto de la razón» en nosotros, es decir, nuestro sentido primitivo de la verdad y del bien que desarrollarán las virtudes. Por esa razón comparará ese instinto al genio y recurrirá al ejemplo de Alejandro Magno citado por Aristóteles. La espontaneidad suscitada en nosotros por el Espíritu Santo es una participación en la espontaneidad de la sabiduría divina y se injerta en las inclinaciones naturales a nuestro espíritu, creado a imagen de Dios.

La estrecha conexión establecida por santo Tomás entre las virtudes y los dones muestra claramente cómo el instinto del Espíritu Santo, que es sabiduría y amor, puede penetrar hasta el fondo de nuestro ser y en nuestras actividades, para someterlas a una inspiración superior y ordenarlas a un fin divino. Gracias a las virtudes es como puede llegar la espontaneidad natural, sirviéndose del esfuerzo inventivo del hombre, a la creación de instituciones que serán instrumentos duraderos de la gracia, al servicio del Evangelio según las necesidades de una época o de una cultura dadas. Así fueron las Constituciones dominicas de que ya hemos hablado, lo mismo que, antes de ellas, la Regla de san Benito para el monacato latino. Así fueron asimismo las innumerables organizaciones apostólicas y caritativas que han ido surgiendo a lo largo de la historia de la Iglesia. La misma vida contemplativa requiere un mínimo de organización y de bienes, y ha sabido responder a ello de múltiples maneras.

6. Instituciones necesarias e instituciones libres bajo la Ley nueva

La intervención del Espíritu en la vida de la Iglesia y de los fieles, con la ayuda de las virtudes y los dones, debe provocar normalmente una flexibilidad característica en el uso de las instituciones, bajo la Ley nueva. Cabe mostrarlo aplicándoles lo que dice santo Tomás de los actos exteriores: ciertas instituciones tienen como finalidad garantizar lo necesario en el campo de la fe y de la gracia; pero el resto forma parte del orden de los consejos y permite una amplia libertad de iniciativa a los que tienen el encargo de gobernar y, podemos añadirlo, a los mismo fieles que usan estas instituciones y siguen, a su manera, los consejos, con la mirada puesta en el bien de la Iglesia y en una mayor perfección. En efecto, si bien los consejos requieren un mínimo de organización para realizar una obra duradera, reclaman asimismo suficiente anchura para que pueda desplegarse el espíritu de iniciativa y de invención propio a la virtud.

En consecuencia, la Iglesia debe poseer instituciones firmes, que garanticen a todos lo necesario para el progreso de la fe, para la recepción de la gracia y para el ordenamiento de la vida eclesial. Sobre esta base se injertarán otras instituciones destinadas a sostener la libertad espiritual y a favorecer la iniciativa en favor del Evangelio. En esta materia, santo Tomás pensaba, sin la menor duda, en las nuevas órdenes religiosas de su tiempo, que representaban una verdadera creación. Así pues, cabe distinguir en la Iglesia instituciones necesarias e inamovibles, para lo esencial, y otras que son más libres por naturaleza y más variables en función de los tiempos y los lugares.

Las instituciones para
la formación de la libertad espiritual

La distinción que acabamos de establecer reclama, no obstante, alguna puntualización. De entrada, las instituciones necesarias en la Iglesia no se sitúan fuera del campo de la libertad, ya que son, precisamente, indispensables para procurar a nuestra libertad la enseñanza y la formación que necesita para arraigarse en la fe y el amor a Cristo, para ejercerse y crecer en una vida que no sea ya según la carne, sino según el Espíritu. El conjunto de las instituciones ligadas a los diferentes ministerios, como apóstol u obispo, doctor y pastor o catequista, está ordenado al crecimiento de la libertad en el proceso de la educación moral y espiritual. Poner en cuestión estas instituciones, en nombre de una libertad sin trabas, privaría a esta de los órganos de que se sirve la gracia del Espíritu para liberarnos de toda traba interior y exterior en vistas al bien.

Así pues, es preciso ponerse de acuerdo en la naturaleza de la libertad implicada aquí. No se trata de una libertad de indiferencia definida por la pura elección entre los contrarios, situada en el extremo opuesto a la ley y a las instituciones, sentidas como un límite adverso. Se trata de una libertad de calidad o de atracción, movida por el amor a Cristo y formada según su sabiduría, abierta asimismo, con la ayuda del Espíritu, a la comunidad eclesial y al bien de todos.

Una libertad semejante no se sitúa en contra de las instituciones, sino que se sitúa desde el primer momento en armonía con ellas, pues persiguen, juntas, el mismo fin: el crecimiento del Cuerpo de Cristo y el progreso de la gracia en cada uno. La libertad espiritual se nos concede con la fe como el germen de una vida nueva; crece en la caridad con el apoyo de las instituciones mediante el ejercicio de las virtudes, a la luz

de la sabiduría procurada por la meditación de la Palabra de Dios y la experiencia madura. Esa es la libertad que nos hace capaces, cuando llega a adulta, de usar las instituciones eclesiales como conviene, según su naturaleza y finalidad, con el cuidado, el tacto y la flexibilidad que reclama el manejo de órganos que sirven para la vida y deben corresponder a las incitaciones del Espíritu. Firmeza y consagración, fidelidad y flexibilidad, inteligencia y benevolencia, tanto en la obediencia como en el gobierno: tales son las cualidades que vuelven eficaces y espiritualmente fecundas las instituciones eclesiales.

La solidaridad espiritual a causa de Cristo

La armonía de fondo entre los que ejercen un cargo en la Iglesia y los que se aprovechan de su dirección es tanto más necesaria por el hecho de que, tanto los unos como los otros, se saben sometidos a la autoridad de Cristo, que se hizo obediente y se entregó por el bien de todos, y llamados a seguir su ejemplo. Así, los superiores, cumpliendo su función en nombre del Señor, aprenden ellos mismos a obedecer de corazón, asumiendo su responsabilidad de mando. El ejercicio de la autoridad se les convierte asimismo en una ocasión inesperada de obedecer a las necesidades de cada uno; reclama una disponibilidad que casi es imposible de adquirir si uno no ha flexibilizado primero su propia voluntad habiéndose sometido al gobierno de otro a causa del Señor. La autoridad de Cristo establece así entre gobernantes y gobernados una especie de solidaridad espiritual, una especie de reciprocidad, de la que cabe decir que debería inspirar el espíritu de las leyes y de las instituciones eclesiales, y que reposa en un amor común, en una misma esperanza, en una inteligencia semejante del bien espiritual. Como ilustración, citaremos simplemente este bello texto de la primera carta de Pedro dirigido a los ancianos y a los jóvenes: «A los ancianos... Apacentad la grey de Dios que os está encomendada, vigilando, no forzados, sino voluntariamente, según Dios; no por mezquino afán de ganancia, sino de corazón; no tiranizando a los que os ha tocado cuidar, sino siendo modelos de la grey... De igual manera, jóvenes, sed sumisos a los ancianos;... Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios para que, llegada la ocasión, os ensalce» (5, 1-6).

El análisis de la Ley nueva realizado por santo Tomás nos muestra cómo resolver el constante problema en la Iglesia de las relaciones entre los elementos más espirituales, animados por el «instinto del Espíritu Santo», por la caridad, los dones o carismas, y los elementos más

materiales, a veces pesados de manejar y de llevar, que son las instituciones. Este análisis nos ayuda a evitar el juridicismo de antaño, cuando el derecho había invadido la moral en detrimento de la vida espiritual, y a superar la tentación actual que representa una promoción inconsiderada de la libertad individual, que se opone totalmente al legalismo, pero permanece encerrada en el mismo marco del enfrentamiento entre la libertad y la ley, de suerte que todos los problemas se ponen a girar en torno a las relaciones con la autoridad, comprendidos y sentidos como un conflicto de fuerzas, como una modalidad de la lucha por el poder. Bajo este tipo de luz, las instituciones aparecen como instrumentos de dominación y de opresión que conviene reducir al mínimo soportable, hasta que se cae en la cuenta de que el vacío institucional así creado deja el campo libre a otros poderes, menos controlables y no menos tiránicos, a la presión de grupos que utilizan los poderes de la opinión, del dinero o de la política, cubriéndose con el manto de la libertad. No es éste, evidentemente, el camino de la libertad espiritual que nos propone el Evangelio, ni tan siquiera el de una libertad verdaderamente adulta, apta para asumir responsabilidades en la Iglesia y en la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

De Bovis, art. *Inspirations divines,* en DSAM. t. 7/2, col. 1791-1803.

Jacquemet, *G.,* art. *Institutions chrétiennes,* en Catholicisme, t. 5, 1963, col. 1799-1805.

Lyonnet, *S.,* *Liberté chrétienne et loi de 1'Esprit selon saint Paul, en Christus,* 4 (1954) 6-27.

Moulin, L., *El mundo viviente de los religiosos,* Editora Nacional, Madrid, 1966.

Pinkaers, *S.,* *L 'Eglise dans la Loi nouvelle, Esprit et institution, dans Le Christ et 1 Eglise,* Venasque, 1987.

Salet, *G., La loi dans les coeurs,* en NRTh 79 (1957) 449-462; 561-578.

XVI

LA CONTEMPLACIÓN
EN TIEMPOS DE LA CIENCIA

En el mundo en que vivimos, cada vez más moldeado por la ciencia e invadido por la técnica, la cuestión de la vida espiritual se plantea en unos términos y en un contexto muy diferentes al de otrora, en lo que respecta a las condiciones de vida y a los modos de pensamiento. En una palabra: podría decirse que antiguamente se vivía en el seno de la naturaleza, conformándose a ella; hoy, las ciencias y las técnicas nos fabrican un mundo a su medida, más y más mecanizado, empleando las leyes de la naturaleza para dominarla y hacerla servir a fines útiles. El trabajo del hombre parece haber reemplazado al Dios creador. En nuestra vida cotidiana ha penetrado una nueva representación del mundo, que se pretende rigurosa y eficaz. Por eso tenemos una cierta dificultad para seguir comprendiendo las doctrinas espirituales antiguas y para aplicarlas. En consecuencia, se ha vuelto necesario realizar una comparación entre el mundo espiritual y el universo de la ciencia, para evitar una oposición nefasta entre ambas visiones, que conduciría a la eliminación de una de las dos, y para discernir las posibilidades de concordancia y de colaboración. Fascinados por la aureola de la ciencia y acaparados por nuestros trabajos, corremos, efectivamente, el riesgo de perder el sentido mismo de las realidades espirituales y secar en nosotros las fuentes de nuestra vida interior.

I. El ocaso de la contemplación en la época moderna

El problema planteado es muy amplio. Nosotros lo abordaremos mediante una reflexión sobre el papel de la contemplación. Esta era presentada antiguamente, en la mayoría de las corrientes espirituales y teológicas, como la parte superior y principal de la vida cristiana. Ya en el Nuevo Testamento, como hemos visto, la contemplación del misterio de Cristo exige una conformidad con su persona que se precisa en la catequesis moral. La predominancia de la contemplación o de la acción es un tema de controversia en teología. Recordemos que santo Tomás, a diferencia de san Buenaventura, concibe la teología como una ciencia más especulativa o contemplativa que práctica, porque considera, en primer lugar, las realidades divinas y, en segundo lugar, 1as acciones humanas, para ordenarlas al perfecto conocimiento de Dios, en el cual reside la bienaventuranza eterna (I, q. 1, a. 4). Son muchas 1as escuelas

espirituales que conceden asimismo la primacía a la vida contemplativa o mística, ejercida especialmente bajo la forma de la oración; pero el debate se renueva de manera regular, sobre todo cuando se considera el primado de la caridad y de las exigencias del amor al prójimo.

La época moderna ha conocido una reacción antimística bastante general. Las corrientes predominantes después del concilio de Trento ponen el acento en el lado práctico y activo de la vida espiritual, en la meditación y los ejercicios, y la orientan hacia la ascesis, comprendida como una disciplina voluntaria. Se desconfía de una contemplación que dependa de gracias extraordinarias y reclama la pasividad interior. Esta concepción de la espiritualidad concuerda bien con la mentalidad de la época, en que se impone más y más el ideal de una razón que se siente ahora capaz de penetrar en los secretos de la naturaleza y de transformarla por medio de su actividad. También la ciencia se aparta de la contemplación, tanto da que sea religiosa o filosófica, para consagrar todos sus esfuerzos a la investigación experimental y a las invenciones prácticas. Así, a la edad de la contemplación, que miraba el mundo con admiración, como la obra de Dios, le sucede el tiempo de la ciencia, que lo observa para descubrir sus leyes y emplearlas para el servicio del hombre.

La concepción ascética de la vida espiritual viene bien para enseñarle al hombre moderno la disciplina necesaria a la práctica de la ciencia y a su utilización. Esa concepción está emparentada con el espíritu científico por su finalidad y sus medios: establecer el dominio de la razón sobre la naturaleza humana, movida por los instintos del cuerpo y los impulsos de la sensibilidad, movilizando las fuerzas de la voluntad con ayuda de los ejercicios apropiados, que forman una especie de técnica espiritual. Es difícil ver cuál pueda ser la contribución de la pasividad contemplativa en esta labor, y se llega fácilmente a desconfiar de las vías que no es posible controlar por medio de la estricta razón.

En consecuencia, podría creerse que la contemplación ha sido expulsada por el espíritu moderno, tanto en el orden espiritual como en el trabajo científico. No subsistiría más que en algunos claustros como vestigios del pasado, como esos castillos cuyas ruinas conservamos y que inspiraron a Teresa de Avila en la descripción de sus ascensiones místicas.

De la contemplación mística a la contemplación científica

Esta manera de ver las cosas es demasiado simple. La aspiración contemplativa, que alimente el deseo del puro saber, no ha desaparecido en modo alguno de nuestro mundo; únicamente ha cambiado de orientación y de objeto al adoptar otro método. La ciencia ya no contempla el cielo ni las obras de la naturaleza para buscar en ellas las huellas de Dios y descubrir las vías que conducen hacia él; ahora ha fijado su mirada en la materia, en la experiencia sensible, y la escruta más y más con los instrumentos que ella misma inventa, ya sea en la tierra con los microscopios o en el cielo con los telescopios y los satélites. A la contemplación mística le ha sucedido la contemplación científica. Podemos reconocer, incluso con facilidad, en esta última la sed de infinito que animaba a la primera, en el movimiento incoercible que impulsa a los sabios, sea cual sea su campo de investigación, a superar los conocimientos adquiridos, a buscar siempre más allá, cada vez más lejos. La ciencia se ha vuelto realmente para muchos una mística.

Podemos decir que las ciencias representan, en nuestro tiempo, la dimensión contemplativa de la vida humana, como una búsqueda de la verdad por sí misma, mientras que el trabajo, por medio de la técnica, constituye su dimensión práctica.

La inteligencia contemplativa

Santo Tomás ya había reconocido claramente en su estudio de la vida contemplativa y activa, inspirándose en Aristóteles, la doble dimensión constitutiva del espíritu humano. Estos dos tipos de vida tienen su base en la doble función de la inteligencia humana: en un entendimiento especulativo, que no tiene otra finalidad más que el conocimiento de la verdad, y en el entendimiento práctico, que tiene como finalidad construir la acción (I-I1, q. 179, a. 2).

La variedad de términos empleados no afecta a lo esencial. Tomás emplea más bien «contemplación» cuando explota la doctrina de un espiritual, como Gregorio Magno (q. 179, a. 2). Se sirve de la expresión «entendimiento especulativo» cuando se apoya en Aristóteles (1, q. 79, a. 11). Por otra parte, cuando estudie la acción moral, hablará de la razón especulativa y de la razón práctica. Mencionaremos también la expresión «razón teórica». El rasgo común a todas ellas estriba en su relación con la mirada que contempla, que observa, o que examina y escruta, según el matiz que implique el término «especulativo». Esta constatación nos indica la experiencia concreta que figura en el origen

de este vocabulario. Gracias a la mirada captamos la forma, el número, la medida, la belleza y la calidad de las cosas y de las personas. También gracias al encuentro de las miradas se concibe y se mantiene el amor. La mirada contemplativa no es, por consiguiente, tan pasiva como se piensa: ella es quien toca e informa el espíritu y el corazón en primer lugar, con lo que se engendran en nosotros las primeras energías, fecundadas por lo que nuestros ojos han visto.

La contemplación no está limitada a la vida religiosa. Procede de una inclinación constitutiva de nuestra inteligencia: el deseo de conocer, la curiosidad por la verdad, la atracción de los seres, que nace con la mirada y suscita una búsqueda sin fin. Ésa es la admiración que Aristóteles sitúa en el origen de la filosofía y de las ciencias; ése fue el amor de la verdad que inspiró la labor teológica de Tomás de Aquino y cuyo término fijó en la visión de Dios.

La distinción entre la contemplación espiritual y la contemplación científica

Henos aquí de nuevo ante nuestro problema: ¿qué distingue la contemplación de los espirituales de la contemplación o de la especulación científica? La respuesta a esta cuestión determinará el lugar que aún puede ocupar la vida contemplativa en nuestro mundo, así como su relación con la vida activa.

Tres elementos nos parecen esenciales en el orden de la contemplación: en primer lugar, es una mirada que tiene por objeto una cierta experiencia de la realidad, captada a partir de una determinada posición o actitud por parte del que busca conocer. Este último elemento resulta decisivo para nuestra cuestión.

La «contemplación» científica moderna tiene su origen, efectivamente, en una nueva toma de posición del hombre ante el universo. Esta revolución –la podemos llamar así– apareció en el siglo XVII con el empleo sistemático del método experimental. Ahora se concentra la mirada en la experiencia sensible, controlable por la repetición y medible por las matemáticas, quedando así limitada al orden de la cantidad según el espacio y el tiempo. La posición adoptada es una posición característica: es la actitud del observador que se sitúa a distancia del objeto para examinarlo y desaparece, como sujeto, ante él, a fin de obtener un conocimiento tan exacto y riguroso como sea posible. Nos encontramos, pues, frente a una mirada del exterior, que

procura un conocimiento que seguirá siendo siempre exterior; versará sobre lo que aparece, sobre eso que recibe el nombre de «fenómeno». Esa exterioridad, que crea la oposición entre el sujeto y el objeto, es característica de la «contemplación» científica.

La observación de la naturaleza fisica es lo que mejor se presta a ese método; mas las cosas se complican cuando la mirada se proyecta sobre el hombre e intenta penetrar en él, en su psicología. Aquí es donde el método de las ciencias experimentales muestra sus límites. En efecto, ese método choca contra la siguiente cuestión: ¿se puede alcanzar mediante una observación del exterior aquello que constituye la interioridad del hombre: el corazón y el espíritu, la libertad, el amor, el bien y el mal, la virtud y el pecado, todas las cualidades y los movimientos propios de la vida espiritual? ¿No se necesita, para penetrar en el interior del hombre, otro tipo de mirada, otro tipo de contemplación, una actitud y un método diferentes, que nos procuren otro tipo de conocimiento?

II. La contemplación espiritual

Dirijamos ahora nuestra mirada hacia la contemplación espiritual. Estamos convidados a un verdadero redescubrimiento. La contemplación se desarrolla, aquí, en el seno de la experiencia interior que se forma en cada hombre al entrar en contacto con el mundo, con los otros y con la escucha de la Palabra de Dios. Nace de una mirada que se mantiene en el centro de esta experiencia, en la intimidad de la persona y de su compromiso. Ya no estamos frente a experiencias repetidas sobre una materia extraña, sino frente a la experiencia específicamente humana que, lentamente, se desarrolla y madura en nosotros en el corazón de la vida, si es conducida de manera juiciosa.

El método que se impone aquí ya no es una observación a distancia, sino la reflexión sobre nosotros mismos para penetrar en la profundidad de nuestra interioridad activa, para alcanzar allí, de tan cerca como sea posible, la fuente espiritual que nos alimenta, no con la finalidad de apoderarnos de ella, sino para abrirnos a su caudal, con una lucidez y una disponibilidad crecientes. La fuente es exactamente el espíritu en nosotros; se manifiesta en el soplo que forma la palabra y en la inspiración que anima la acción.

La contemplación espiritual se desarrollará mediante ejercicios apropiados. Para iniciarla y mantenerla tenemos necesidad de objetos concretos y de ayudas tangibles, de acordarnos de los acontecimientos y de las acciones en que se refleja nuestra interioridad, de meditar textos y de escuchar palabras que nos despierten a la luz de Dios, de entrar en contacto con personas que nos sirvan de guías por su experiencia y de modelos por su ejemplo.

De este modo se elabora la contemplación «como en un espejo», mediante una reflexión atenta y regular, que remonta desde la experiencia hacia la luz. Este trabajo pide, a su manera, tanta paciencia y esmero como la ciencia, mas presupone siempre una cierta mirada primitiva, que podríamos llamar un vistazo de inteligencia y de fe, porque engendra la fe. Esta primera mirada, única en su género, es muy dificil de definir a causa de su densidad y luminosidad. En el lenguaje escolástico podríamos llamarla intuición del primer principio; aunque no tiene nada de abstracta. Es como una mirada nueva sobre una persona que descubrimos, en un instante privilegiado, y después se vela provocando el deseo de verla mejor y de conocerla. Así fue la iluminación de Milán que nos cuenta Agustín en las Confesiones: «Entré en la intimidad de mi ser bajo tu guía... y vi con el ojo de mi alma... la luz inmutable... El que conoce la verdad, conoce esta luz, y el que la conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce» (1, VII, X, 16).

La mirada contemplativa en la Biblia

Para ilustrar el proceso de la contemplación valdría la pena estudiar el tema de la mirada y de la visión en la Biblia. He aquí algunos de sus elementos, como a modo de un inicio de reflexión.

Es digno de destacar que el relato del Génesis esté acompasado por la mención de la mirada de Dios sobre su obra. Desde el primer día se dice: «Vio Dios que la luz era buena», y a continuación y de manera regular, tras la obra de cada día, vuelve la fórmula: «Vio Dios que era bueno». Por último, como conclusión, después de la creación del hombre y de la mujer a su imagen: «Vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno». ¿No representa esto una invitación a que nosotros participemos también en la contemplación divina, a mirar la creación para admirar en ella la bondad del Creador? Esta mirada es más profunda que la de la ciencia, que se detiene en las manifestaciones sensibles para medir su cantidad y utilidad. Aquí la contemplación versa

antes que nada sobre la cualidad, sobre la bondad y la belleza, sobre la persona que hay detrás de las apariencias; encuentra su sitio en la mirada del hombre y de la mujer cuando descubren en ellos la imagen de Dios, a la luz que ilumina su corazón para conducirlo hacia Aquel que los ha hecho.

La mirada juega asimismo un papel decisivo en el relato de la caída. El tentador promete a Eva: «Vuestros *ojos* se abrirán y seréis como dioses, que conocen el bien y el mal». La mujer sucumbe porque «vio que el árbol era bueno y seductor a la vista». Cuando hubo comido de él con su marido, «sus *ojos* se abrieron y se dieron cuenta de que estaban desnudos». Así pues, la mirada puede hacernos comulgar con el bien y conducirnos a Dios, o inclinarnos al mal por la seducción de una apariencia de bien, como fue, en los orígenes, la esperanza de llegar a ser como dioses, señores del bien y del mal. Esta tentación de orgullo seguirá presente en la contemplación espiritual y en el conocimiento científico, que proporciona al hombre la sensación de haberse vuelto un demiurgo.

En la recuperación del relato del Génesis por parte de san Juan, al comienzo de su Evangelio, encontramos la mención de la mirada contemplativa. El Verbo, que es la luz verdadera y que ilumina a todo hombre, «habitó entre nosotros y hemos contemplado su gloria... Nadie ha visto nunca a Dios; el Hijo único... lo ha dado a conocer». Todo el cuarto Evangelio está situado en esta perspectiva y nos invita a contemplar las palabras y las obras de Jesús como signos destinados a iluminar nuestra fe.

Por último, en la vocación de los apóstoles, parece que la mirada ha jugado también un papel determinante: la mirada de Jesús sobre cada uno de ellos y la mirada de ellos sobre él. A los discípulos del Bautista, que les ha mostrado a Jesús como el Cordero de Dios, les responde Jesús: «Venid y ved». A continuación, cuando recibe a Simón, traído por Andrés, Jesús le miró antes de decirle: «Tú te llamarás Cefas». Finalmente, la confesión de Natanael está causada por las palabras de Jesús: «Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas bajo la higuera, te vi». ¿No nos explica este intercambio de miradas con Jesús la prontitud de la respuesta de los apóstoles referida por los Sinópticos: «Ellos, enseguida, dejando la barca y a su padre, le siguieron»?

Estos modelos nos dan a entender que toda vocación cristiana comienza con una cierta mirada de Cristo sobre aquellos a quienes llama,

acompañada por su Palabra. Ahí es donde comienza todo, gracias al germen de contemplación sembrado por los ojos y por los oídos; a continuación, este germen se desarrolla en la fe mediante la búsqueda de la faz del Señor y mediante la conformidad de nuestro rostro interior con el suyo.

La ciencia y la sabiduría. Objetividad y universalidad

Henos, pues, en presencia de dos tipos de contemplación, de dos actitudes y de dos miradas sobre la realidad, que producen dos tipos de conocimiento: uno es la ciencia, el otro la sabiduría.

No podemos entrar en el detalle de una comparación entre estos dos saberes. Digamos simplemente que volvemos a encontrar aquí las diferencias entre el conocimiento moral y el conocimiento positivo de las ciencias, que hemos establecido en nuestro libro «Las fuentes de la moral cristiana» (cap. III). La sabiduría, adquirida mediante una reflexión sobre la experiencia personal y que capta las cosas a partir de la interioridad que las engendra, es un saber dinámico, ya que ilumina nuestra acción, con todo lo que la concierne, desde su causa agente, en nuestra libertad, hasta su fin último, en la visión amorosa de Dios.

La sabiduría es, por consiguiente, un conocimiento radicalmente personal, a diferencia del conocimiento científico, que hace abstracción de lo que depende de la persona. De ello se ha deducido que este tipo de conocimiento, de orden espiritual y sobre todo místico, no poseía la objetividad y la universalidad reivindicadas por la ciencia, que este tipo de saber era puramente subjetivo e incomunicable. De hecho, el conocimiento sapiencial posee claramente su objetividad y su universalidad, aunque son de una naturaleza diferente.

La sabiduría es objetiva porque reúne el amor a la verdad y el amor de amistad, que es el amor propiamente dicho. Contempla y escruta su objeto conociéndolo y amándolo en sí mismo, alegrándose de lo que es y deseando su mejor bien, con perspicacia de espíritu y pureza de intención. La sabiduría, aun teniendo en cuenta las diferencias y las distancias, no opone el sujeto al objeto, sino que los reúne con una mirada de benevolencia y conveniencia. Así un amigo comprende a su amigo gracias a la reciprocidad de una apertura íntima, que 1es permite conformarse el uno al otro y ayudarse mutuamente según lo que son y lo que pueden llegar a ser. Nos encontramos, pues, frente a una objetividad dinámica, ordenada a la verdad y al bien de las personas incluso en sus

relaciones con el mundo exterior. Por eso se puede sostener que los verdaderos contemplativos son también los hombres más objetivos en sus relaciones con los otros y con el mundo, en virtud de la pureza de su mirada y de la rectitud de su amor.

Esa es la objetividad que nos enseñan los libros sapienciales y, después, la catequesis apostólica, conformándonos a la Sabiduría personificada que los cristianos identificarán con Cristo.

El conocimiento espiritual posee también su universalidad; aunque es de un género particular. En efecto, la sabiduría reúne dos extremos: se forma en lo secreto del corazón, en lo que cada uno tiene de propio y único, y precisamente en virtud de ello, cuando se expresa, logra tocar a las personas mucho más profundamente que cualquier obra científica. Se puede decir incluso que cuanto más personal es una obra, como los relatos de conversiones y los testimonios de vida, más posibilidades tiene de obtener una audiencia amplia y duradera; en ella son muchos los que se reconocen y descubren en su autor un amigo cercano. En suma, ¿hay algo más personal que el Sermón de la montaña en virtud de la afirmación «pero yo os digo...» y también por ese estilo tan concreto de sus ejemplos, casi inimitable? Y, sin embargo, ¿qué discurso ha tenido una resonancia parecida?

Análisis y síntesis

Señalemos una última propiedad de la sabiduría. A diferencia de la ciencia, que, para analizarla, divide su materia en las partes más pequeñas, y se va fragmentando conforme progresa en especialidades más y más penetrantes, la sabiduría, hasta cuando recoge los múltiples conocimientos proporcionados por las ciencias, los refiere siempre al centro donde ella se encuentra, al nivel del espíritu, en la inteligencia del corazón, más allá de la razón razonante. En ese lugar interior es donde la sabiduría se desarrolla mediante un continuo trabajo de síntesis, comparable a una rumia y a una digestión, pero desarrollados a la luz. La sabiduría es activa por su trabajo de reflexión y de asimilación a base de experiencia, y contemplativa por su atención a la luz superior que la preside tanto a ella como a las ideas ordenadoras que emergen ante sus ojos.

El crecimiento de la sabiduría no se puede verificar, como en las ciencia, mediante exámenes, tests, mediciones y cálculos. Progreso por medio de una maduración que se inserta en la duración vital, diferente al

tiempo mecánico; tiene sus etapas y sus estaciones, como los organismos vivos, como crecen también las virtudes en el corazón y en el espíritu. La sabiduría se manifiesta a través de su fecundidad cuando llega el tiempo, a través de la excelencia y del sabor de sus frutos para quien sabe apreciarlos, pues es preciso tener formado el gusto. «Por sus frutos los conoceréis», nos dice el Señor.

III. El progreso de la sabiduría

«Comienzo de la sabiduría es el temor del Señor, y la ciencia de los santos es inteligencia» (Pr 9, 10). «El temor del Señor instruye en sabiduría: y delante de la gloria va la humildad» (15, 33). «Plenitud de la sabiduría es temer al Señor, ella les embriaga de sus frutos» (Si 1, 16).

Podemos describir el progreso de la sabiduría en vinculación con el crecimiento de la caridad, pues esta crea en nosotros una connaturalidad con las realidades divinas, necesaria para poder juzgarla y ordenarnos a ella. Por eso santo

Tomás asocia el don de la sabiduría, que tiene, sin embargo, su sede en la inteligencia, a la virtud de la caridad. Vemos aquí íntimamente unidas la acción formada por la caridad y la contemplación. Vamos a considerar el progreso de la contemplación siguiendo las tres etapas que conocemos: los principiantes, los que progresan y los perfectos o adultos.

El temor de Dios está situado, en los textos que acabamos de citar, al comienzo y al final del camino de la sabiduría. El temor, en la Escritura, no designa sólo el miedo ante la omnipotencia divina o la amenaza del castigo. Se trata de un sentimiento más rico, que se desarrolla y se transforma con el avance de la caridad. Podríamos definirlo como el sentimiento de la presencia de Dios. Incluye dos facetas. Por un lado, contiene un pavor sagrado, porque esta presencia nos hacer tomar conciencia de nuestra condición de criaturas, de nuestra nada, así como de nuestro estado de pecadores, como exclamaba Isaías, en el momento de su vocación, ante la santidad de Dios: «¡Ay de mí! ¡estoy perdido! Pues soy un hombre de labios impuros» (6, 4). De modo semejante, Simón-Pedro, bajo el impacto de la pesca milagrosa, cae a los pies de Jesús diciendo: «Aléjate de mí, Señor, pues soy un hombre pecador» (Lc 5, 8). Mas, por otra parte, la presencia de Dios engendra la paz y la

alegría, porque nos ofrece su misericordia y nos invita a la esperanza en virtud de sus promesas. Tal es el comienzo de la vida espiritual, que deposita en nosotros el germen de la contemplación: un determinado encuentro con Dios que se manifiesta en lo íntimo del alma, haciéndonos ver quién es El y lo que somos nosotros, gente muy alejada de El y muy cercana, porque El viene hacia nosotros y nos llama.

1. El aprendizaje espiritual

La primera etapa de la formación espiritual consiste en aprender de un maestro y ejercitarse en la práctica de una disciplina de vida. Su primer objetivo será combatir contra los defectos. «Para aprender sabiduría e instrucción, para entender los discursos profundos, ... Escuchad, hijos, la instrucción del padre, estad atentos para aprender inteligencia, porque es buena la doctrina que os enseño» (Pr 1, 2; 4, 1-2). La búsqueda de la sabiduría comienza así mediante un acto de fe y de confianza respecto a un maestro que Dios nos propone, en el marco de una escuela espiritual, volviéndonos discípulos dóciles e inteligentes. Es una especie de noviciado. Nuestro mejor manual para este aprendizaje es la Sagrada Escritura, con los comentarios de los que se han alimentado de ella y han hecho fructificar la Palabra de Dios en sus vidas, eventualmente bajo la forma de Reglas y de tradiciones religiosas.

San Agustín, comentando las bienaventuranzas, donde él ve descrito el itinerario de la vida cristiana, sitúa en la base y el punto de partida del camino espiritual la humildad, significada por la pobreza de espíritu de la primera bienaventuranza, que nos enseña la humildad misma del Verbo encarnado. La segunda bienaventuranza nos vuelve mansos, es decir, dóciles a la Escritura, incluso cuando ésta nos acusa y nos muestra nuestro pecado.

Esta primera etapa incluye también la iniciación en el combate espiritual; primero en la conducta exterior y, después, a nivel del corazón, donde se desarrolla la lucha principal. Para ello, tenemos que aprender los rudimentos y las primeras reglas de una ciencia especial: el conocimiento de nosotros mismos. Para lograrlo, como no podemos vernos en directo, necesitamos un espejo, que proyecte sobre nosotros la luz de Dios y nos vaya descubriendo, poco a poco, los rasgos de nuestro rostro interior, especialmente las fealdades y deformaciones que ocultamos con cuidado habitualmente. La meditación del Evangelio nos

proporciona este espejo que nos revela al mismo tiempo nuestro pecado y la misericordia de Dios. Comentando san Agustín el Sermón de la montaña, asociaba a la bienaventuranza de los que lloran, al ver sus pecados manifestados por la Escritura, el don de ciencia o de conocimiento de sí otorgado por el Espíritu.

Aquí es donde interviene la práctica del examen de conciencia, que se ha difundido como un ejercicio especial, a lo largo de los últimos siglos, bajo la influencia de la espiritualidad ignaciana. El examen es útil para ejercer la vigilancia del espíritu y del corazón, y para conducir de modo eficaz el combate espiritual en puntos concretos, como un defecto a vencer, una virtud a adquirir, o para orientar la propia vida más en general. No obstante, convendría unir mejor en nuestros días el examen de conciencia con la Escritura, dándole como base los textos de la catequesis primitiva, el Sermón de la montaña y la exhortación apostólica, que fueron compuestos para dispensar una enseñanza práctica, y que se iluminan mejor cuando los hacemos entrar en la experiencia cotidiana. A esta luz, el examen de conciencia adquiere también un aire más positivo que la simple recensión de los pecados y se orienta hacia una contemplación concreta de la persona de Cristo, ofrecida a nuestra imitación.

2. La contemplación según la virtud

La etapa de los que van progresando está consagrada principalmente al desarrollo de las virtudes, mediante la iniciativa y el esfuerzo personales, unidos a una experiencia creciente de la obra de la gracia. Supone la formación en nosotros del gusto por la virtud, que entra en la composición de este sabor del bien y que ha dado su nombre a la sabiduría. Ésta será, primero, práctica. Esta etapa, según la interpretación agustiniana de las bienaventuranzas como una vía hacia la sabiduria, estará animada por el hambre y la sed de justicia, tal como nos propone el Sermón, y ocupada por el ejercicio de la misericordia fraterna, necesaria para recibir nosotros mismos la ayuda de la misericordia de Dios. El Espíritu intervendrá en ella a través del don de piedad, que nos inclina a orar al Padre, y a través del don de consejo, que nos dirige en nuestros juicios prácticos. Así se va preparando la purificación del corazón, indispensable para la contemplación.

Es el tiempo en que se desarrolla en nosotros esta sabiduría práctica que es la virtud de la prudencia, al servicio de la caridad. Se va elaborando

en los juicios concretos, en el examen de los casos encontrados, en las deliberaciones, consejos y decisiones, aplicando los criterios que nos propone el Evangelio, donde predomina una caridad juiciosa, según los ejemplos de casos resueltos por san Pablo en la primera carta a los Corintios.

Al mismo tiempo, la mirada sapiencial se va levantando lentamente mediante la contemplación de las obras de Dios, mediante la consideración de los beneficios de su gracia en nuestra vida y a nuestro alrededor, en la Iglesia y en la historia, como muestra san Agustín en sus «Confesiones» respecto a su vida personal, y en «La Ciudad de Dios», donde discierne, en el fondo de la historia de este mundo, el debate entre dos amores: el amor a Dios hasta el olvido de uno mismo y el amor a nosotros mismos hasta despreciar a Dios.

3. La contemplación del misterio de Cristo

Para traspasar el velo de los acontecimientos, como hace el obispo de Hipona, es preciso haber recibido el don de inteligencia prometido a los corazones puros, el poder de «leer desde el interior», de penetrar en lo hondo de los hechos y de las conciencias, para detectar la presencia de Dios detrás de sus gracias y favores, como también por debajo de los sufrimientos que nos llegan y de los acontecimientos que nos pueden desconcertar. Por eso la sexta bienaventuranza, que trae consigo la curación de Ios ojos del corazón, nos introduce en una contemplación superior, capaz tanto de acoger la luz de Dios en su fuerza, como de soportar la tiniebla sin desfallecer. Eso es lo propio de los «perfectos», de los «hombres espirituales» que se alimentan de la sabiduría del Espíritu, según san Pablo.

Esta última etapa asocia la madurez de la caridad a la sabiduría, de la que habla el Apóstol a los corintios precisamente antes de presentarles el ágape como el don mejor. En este mismo sentido, asocia Agustín el don de sabiduría a la bienaventuranza de los pacíficos, que son llamados hijos de Dios porque irradian esa paz que es el fruto directo de la justicia y de la caridad, y que señala la cima del itinerario espiritual.

Aquí es donde triunfa la vida contemplativa según las modalidades de las diferentes vocaciones. San Pablo lo expresa muy bien cuando declara a los filipenses: «Y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor,... Así es como

tenemos que pensar todos los "perfectos"» (F1p 3, 8.15). Aquí es igualmente donde los temas de la amistad y del amor conyugal, empleados por los teólogos y los místicos para tratar de la caridad, alcanzan su plenitud y frecuentemente estallan bajo la presión de ese amor superior.

La aspiración que sentía san Pablo a «estar con Cristo» es tan fuerte que parece poner en cuestión su trabajo apostólico. El Apóstol resuelve la «alternativa», no con el abandono del deseo contemplativo, como podría creerse cuando concluye que «permanecer en la carne es más urgente para vuestro bien», sino porque sabe que el conocimiento de Cristo es difusivo y alimenta directamente su labor apostólica. La sabiduría contemplativa, una vez llegada a su madurez, como hemos visto con la caridad, es la más apta para comunicarse a través de la predicación, de la enseñanza, de la ayuda espiritual, siguiendo el ejemplo de los Padres y de los santos, como Agustín, cuyas homilías ponen al alcance de los fieles los frutos de su más elevada búsqueda contemplativa, o Tomás de Aquino, que compuso para los principiantes en la ciencia sagrada su obra teológica más perfecta, según el adagio que le gustaba citar para definir la vida apostólica: «Contemplata aliis tradere»: ofrecer a los otros lo que se ha contemplado.

4. Una contemplación a través de la fe

Terminaremos esta consideración del itinerario de la contemplación cristiana subrayando una característica única: es una mirada que procede de la fe y toma como objeto lo invisible que ella le propone. Por eso la contemplación debe volver incesantemente a la humildad del acto de fe como a su fuente; permanecerá en la fe hasta el final, pues su luz propia le viene de encima de ella. Es una mirada dirigida en la noche hacia el misterio de Cristo, que la ilumina ya con un primer rayo, bastante fuerte para desviar su atención de las vivas luces del mundo y dirigirla, con corazón vigilante, a través de la esperanza de Aquel que viene.

La contemplación cristiana avanza como un alpinista por una arista viva; debe dar incesantemente el paso de la fe para mantener un firme equilibrio e ir hacia adelante. De un lado, experimentamos la atracción de la Palabra de Dios, que ilumina los ojos y toca el corazón, que ella misma guía y sostiene; pero nos hace caminar en la oscuridad de la fe, al filo del vacío. De otro lado, se nos impone la masa de las realidades

del mundo, una masa que la ciencia intenta iluminar y organizar a su manera por medio del trabajo de la técnica; pero nos produce la impresión de que sólo existe la materia y que no existe otro tipo de contemplación que el frío escrutinio de la razón. De una parte, recibimos una gran promesa: la esperanza y la alegría de conocer a Aquel que nos amó primero, aunque haga falta aceptar, siguiendo sus pasos, la renuncia a nosotros mismos significada por la Cruz. De otra, el presente nos acapara con sus afanes e intenta seducirnos mediante los placeres y las comodidades que nos ofrece; pero está minado por el sentimiento de la fragilidad de las cosas y la huida del tiempo. De un lado, el vacío que prepara la plenitud del corazón, la noche que se abre a la luz; del otro, el estar lleno de cosas que conduce al vacío, el centellear de una luz que ciega y entenebrece el alma. Nos dan *ganas* de decir: por una parte, el ser de la materia que no es, y por otra, el no ser del Espíritu, que es y que nos hace ser por la fe. Toda la cuestión está en nuestro corazón y en nuestros ojos: ¿hacia dónde se inclinará nuestra voluntad, en qué fijaremos nuestras miradas? ¿Qué elegiremos? ¿Qué contemplaremos? La vida espiritual depende totalmente de este punto de partida y de la paciente marcha a la luz de la fe que seguirá de ahí, paso a paso.

BIBLIOGRAFÍA

Colab. art. *Contemplation* en DSAM, t. 2, 1953, col. 1645-2193.

San Agustín, *Explicación del Sermón de la montaña, o.c.,* BAC.

Bouyer, L., *La meditation contemplative,* Chambray-lés-Tours, 1982.

Evdokimov, ***P.,*** *El conocimiento de Dios en la tradición oriental,* San Pablo, Madrid, 1970.

Garrigou-Lagrange, ***R.,*** *Perfection chrétienne et contemplation,* Saint-Maximin, 1923.

Gardeil, *A., La structure de 1'äme et 1 expérience mystique,* París, 1927.

Joret, F.D., *La contemplation mystique d'aprés saint Thomas d'Aquin,* Brujas, 1924.

Maritain, J., *Liturgie et contemplation,* París, 1959.

Nicolás, J.H., *Contemplation et vie contemplative en christianisme,* Friburgo, 1980.

Pinckaers, *S.*, *La renovación de la moral,* Verbo Divino, 1971, 93-113 (de la versión francesa).

Pinckaers, *S.*, *Las fuentes de la moral cristiana,* Eunsa, 1988.

Saudreau, *A.*, *Les degrés de la vie spirituelle,* París, 1897.

Soljenitsyne, *A., Discurso a la Academia internacional de filosofía de Liechtenstein (14* de septiembre de 1993).

Stolz, A., *Teología de la mística,* Rialp, Madrid.

Santo Tomás de Aquino, *La vie humaine, ses formes, ses états.* I-II, q. 179-189. «Somme des Jeunes», par A. **Lemonnyer,** París, 1926. **R. Voillaume,** *La contemplation dans 1'Eglise d 'aujourd 'hui,* París, 1971 (incluido en La contemplación hoy, Sígueme, Salamanca,1975).

XVII

SANTA MARÍA, MADRE DE DIOS

La devoción a María ha seguido siempre al culto tributado a su Hijo en la oración y la vida de la Iglesia. Por eso es un componente característico de la espiritualidad católica desde los orígenes.

María en el Evangelio y en la Tradición

Los evangelios nos revelan el papel de María en los momentos decisivos de la obra redentora de Jesús. En el relato de la Anunciación que nos refiere Lucas, María otorga a la Palabra que le trae el ángel Gabriel el «fíat» de su fe, que determina la Encarnación del Hijo de Dios. Como dicen los Padres, María engendró a Jesús por su fe antes de concebirlo en la carne. La fe de María concluye la fe de Abraham

recibiendo al hijo de la promesa; ella se convierte en el modelo y forma las primicias de la fe de la Iglesia. Gracias a María el Fíat creador del Génesis se ha vuelto recreador para producir el hombre nuevo.

San Juan nos muestra a María al pie de la cruz, participando de un modo único en la Pasión que sufría Jesús en la carne que ella le había dado, y recibiendo de él una maternidad nueva en la persona del apóstol que Jesús amaba.

Es también san Lucas quien nos desoribe la comunidad de los apóstoles agrupada en la oración en torno a María, para recibir la plenitud de las gracias del Espíritu el día de Pentecostés. Se puede comprender que esto fue para ella una gracia de oración situada en la fuente de la gracia apostólica, según el ejemplo de Jesús, que pasó la noche en oración antes de elegir a sus apóstoles.

La Tradición cristiana de los primeros siglos ha mantenido con firmeza, tanto en su doctrina como en su liturgia, el lugar privilegiado de María, frente a las sucesivas herejías. El concilio de Efeso, concluyendo los debates de los grandes concilios en torno a la unión personal de la humanidad y la divinidad en Jesús, como Hijo de Dios, igual al Padre, y verdadero hombre, resumió su fe en una fórmula sencilla y clara, accesible a los más humildes, que atribuye a María el título de «Theotokos», de «Madre de Dios». Esta invocación, que nos resulta tan familiar, encierra, en realidad, una extrema audacia, pues expresa un misterio que supera el entendimiento de los más sabios.

Al mismo tiempo, la liturgia, que se despliega como un árbol vigoroso en el siglo IV, tanto en Oriente como en Occidente, otorga a María un lugar de primer orden, precediendo a los apóstoles, a los mártires, a los santos y a los mismos ángeles, en el servicio de la oración. La Iglesia de los Padres dedicará a María sus más bellas basílicas, como hará, más tarda, la Edad Media con sus catedrales.

El avemaría después del Padre nuestro

La oración a María, bajo la forma del avemaría, se ha vuelto asimismo, en la piedad del pueblo cristiano, la fiel compañera de la oración enseñada por Jesús, el Padre nuestro. Esta asociación del Padre nuestro y del avemaría ha sido el fruto de una larga maduración. En efecto, el avemaría fue obra de la piedad cristiana que, primero, reunió, en honor a María, las palabras del ángel: «Alégrate, llena de gracia, el Señor está

contigo» (Lc 1, 28) con la bendición de Isabel: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno» (1, 42). Encontramos ya reunidas estas palabras en la liturgia de san Basilio, en el siglo V, y en la antífona gregoriana del ofertorio, el 4° domingo de adviento. La unión con el Padre nuestro se llevará a cabo en la costumbre monástica, especialmente cisterciense, y después dominica, de recitar series de Padrenuestros y avemarías en lugar del salterio por los hermanos conversos que ignoraban el latín. La mención del nombre de Jesús será añadida a continuación y prescrita por el papa Urbano IV el año 1263. La segunda parte del avemaría, que comienza con la invocación a la «Madre de Dios», proviene probablemente de los cartujos en el siglo XV La recitación de las 150 avemarías, divididas como el salterio en tres series de 50, a las que se dará el nombre de rosario, por esa misma época, formará el «salterio de María» y será puntuada, cada decena, por el Padre nuestro. Irá acompañada por la meditación de los «misterios» de la vida de Jesús y de María. Así se formará la oración del rosario como una liturgia mariana adaptada a la devoción de todos los fieles.

La historia del avemaría y del Rosario nos muestra claramente el lugar de la devoción a María en la espiritualidad católica, como una continuación de la oración del Señor y un fruto de la oración de la Iglesia. Esta nos invita a meditar como un misterio originario el episodio de la Anunciación, que nos presenta la vocación y la fe de María como un modelo: ella creyó en las promesas del amor divino; en ella se hicieron fecundas la fe, la esperanza y la caridad y engendraron al Hijo de Dios. María se mantiene así, por su docilidad para con la gracia del Espíritu, junto a la fuente de toda espiritualidad cristiana.

La anunciación y la prueba de María

San Lucas es un historiador de un género particular. No nos cuenta los hechos materialmente, tal como hubiera podido verlos y narrarlos un espectador cualquiera. Los ángeles no se prestan habitualmente a nuestra observación. El evangelio nos relata un acontecimiento espiritual, tal como sólo puede testimoniarlo alguien que lo ha vivido, y comprenderlo alguien que lo ha contemplado con los ojos del espíritu. No es que la Anunciación no sea un hecho constatable, puesto que figura en el origen de un nacimiento que marcará un hito en la historia e inaugurará incluso una era nueva. Pero san Lucas, aun precisando el lugar y las circunstancias, pretende introducirnos más allá de lo que perciben los sentidos, en la intimidad de María en el momento en que la Palabra de Dios llegó a ella por la voz del ángel. Nos indica también el

alcance de lo que sucedió, evocando el contexto espiritual del acontecimiento con la ayuda de pasajes de la Escritura que muestran su arraigo en la historia del pueblo elegido, así como su significación para María y para los que creerán como ella.

El relato de la Anunciación es un cuadro presentado a nuestra contemplación, a la manera de las obras maestras de Fra Angélico, pero con una inspiración aún más elevada. Tiene como finalidad formar y mantener en nosotros una fe semejante a la de la Virgen. Nos invita a la escucha y a la oración a la manera de María, a fin de que la luz de Dios nos ilumine también a nosotros.

Según la fe de Abraham

El final del Magnificat, que corona el relato de la Anunciación en forma de alabanza, nos brinda una clave de lectura situando estos acontecimientos en la línea de la Misericordia de Dios «en favor de Abraham y de su descendencia para siempre». Podemos encontrar, efectivamente, en María las tres etapas de la fe y de la esperanza de Abraham abriéndose al amor divino. Son las promesas hechas al patriarca las que se transmiten a María por medio de su renovación en favor de David: «Voy a hacerte un nombre grande... Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza. Yo seré para él padre y él será para mí hijo» (2 S 7, 8-14). Por eso evoca el ángel en su saludo la profecía de Sofonías. «¡Lanza gritos de gozo, hija de Sión!... ¡alégrate y exulta de todo corazón!... ¡No tengas miedo, Sión!... ¡Yahvé tu Dios está en medio de ti, guerrero vencedor!» (So 3, 14-17). María es la hija de Sión invitada a alegrarse porque Dios está en ella.

Como en el caso de Abraham, la promesa del ángel: «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo», respondía a su deseo, natural en una mujer, de tener un hijo, de convertirse en madre. También aquí la promesa rebasaba las esperanzas humanas; estaba asociada a la esperanza de la venida de un Mesías, una esperanza suscitada por Dios en el pueblo de Israel: «Será grande... El Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin». La promesa adquiría en estas palabras como un halo de grandeza infinita, que contrastaba con la humildad de María: «Ha fijado sus ojos en la humildad de su esclava». La turbación experimentada por María ante el saludo del ángel proviene, sin duda, de ese paso de la extrema

pequeñez a la extrema grandeza, siguiendo el movimiento de la gracia que la llenaba. Antes humilde y escondida, hela ahora cargada con la esperanza de todo un pueblo.

El momento de la prueba

Con el anuncio del ángel aparece, a renglón seguido, la prueba en el corazón de María. Se manifiesta en esta pregunta que prolonga su turbación: «¿Cómo será eso, pues no conozco varón?» La cuestión sube desde el fondo de su ser de mujer judía tocada por la promesa de la maternidad mesiánica.

Se ha discutido mucho sobre el sentido de estas palabras. La tradición teológica latina, siguiendo a san Agustín (De la santa virginidad, IV), ha admitido la explicación que presupone un voto de virginidad por parte de María, lo que, no obstante, es dificil de concertar con los desposorios de que habla san Lucas. Nos parece que esta hipótesis no es indispensable y que la cuestión planteada por María es bastante clara, si se la interpreta en el marco de la escena que se nos cuenta, y a la luz de la prueba de Abraham.

Maria, como Abraham, se sentía cogida, dividida entre dos palabras de Dios que no sabía cómo conciliar. Estaba, en primer lugar, el anuncio del ángel de que ella tendría un hijo, que en este hijo se cumplirían las promesas reales hechas a David, que sería el Hijo del Altísimo y reinaría para siempre sobre la casa de Israel. Observemos que estas promesas contienen ya los dos títulos que Jesús reivindicará ante Caifás y ante Pilato: el de Hijo de Dios y el de Rey de los judíos, que constituirán la causa de su condenación. El relato de la Anunciación está bien armonizado con el conjunto del Evangelio. De este modo, Maria se sentía invadida y transportada por la gran esperanza que iba a tomar cuerpo en su hijo. ¿Se podía resistir a este impulso de la esperanza suscitada por Dios mismo desde Ios orígenes del pueblo elegido?

Pero al mismo tiempo, tras la objeción «... pues no conozco varón», puede adivinarse otro mensaje de Dios a María, muy secreto, para ella sola, sugerido por el saludo del ángel y que podríamos expresar así: del mismo modo que Abraham fue arrebatado por el amor de Dios que lo llamaba, hasta el punto de consentir sacrificarle a Isaac, al que Dios mismo llamaba «tu hijo único, al que amas», en una obediencia silenciosa y sin reservas, así María, invadida por la gracia de Dios que

la colmaba, se sintió llamada a entregarse del todo a este Amor único que la visitaba y a «no conocer varón», a permanecer virgen. Maria estaba penetrada por la Palabra de Dios como por una espada de dos filos: de un lado, la esperanza de la maternidad la sublevaba, y, de otro, se formaba en ella la voluntad de consagrarse al Amor en la virginidad. Desde un punto de vista humano, no había salida entre estos mensajes contrarios, pues ¿cómo llegar a ser madre, si ella no conocía varón, y cómo entregarse a un hombre sin negarse a este Amor que quería tomarla entera? ¿Cómo podía responder a la esperanza de su pueblo y, al mismo tiempo, entregarse al absoluto del amor divino que le hablaba al corazón? ¿No le pedía este amor, como a Abraham, que también ella sacrificara al hijo de la promesa, en el mismo momento en que se le anunciaba?

María estaba sola ante esta cuestión, pues nadie, sin la luz de Dios, podía comprenderla, ni los miembros de su raza, que rechazaban la virginidad precisamente a causa de su esperanza de un Mesías, ni sobre todo José, su prometido, afectado más directamente.

María y el misterio de Jesús

María se encontraba, de hecho, frente al misterio mismo de Jesús: ¿cómo podía revestirse este niño de la humanidad, naciendo de su carne, y ser, al mismo tiempo, el Hijo de Dios, nacido del Padre y engendrado por el Espíritu? Ese misterio, que ella no podía formular con palabras eruditas, pero que experimentaba mejor que el mismo ángel, se reflejaba directamente en la elección que la dividía, entre la maternidad y la virginidad, entre la obra del Amor y la consagración al Amor, siendo que una cosa parecía exigir la renuncia a la otra: «¡Cómo será eso?»

La respuesta del ángel es mucho más que la simple solución de un problema dificil. Exige de María la fe en Dios «para quien nada es imposible», entregándose al poder del Espíritu, el único capaz de conocer y realizar los designios de Dios, que superan las consideraciones de los hombres, como el cielo dista de la tierra. El Espíritu Santo la cubrirá con su sombra, como la nube luminosa se mantenía encima del pueblo en el desierto del Sinaí, como se extenderá también sobre Jesús y los apóstoles en la Transfiguración. El Espíritu de amor realizará en María lo «imposible» haciéndola madre y confirmándole la gracia de la virginidad. María no concebirá a Jesús a pesar de su virginidad, sino a causa de ella, porque al renunciar a «conocer varón», se entrega al Espíritu que formará en ella a Jesús, que

no fue engendrado, según san Juan, «ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino de Dios» (Jn 1, 13).

Mediante el humilde «sí» de su fe y mediante la audacia de su esperanza, compromete María su persona y su vida con la Misericordia de Dios, que se manifestó en ella con su poder y se humilló hacia ella en su benignidad. Por su obediencia, repara la falta de fe y la desobediencia de Eva, y se vuelve, de un modo distinto, la «Madre de los vivientes», gracias al hijo que se le ha dado como primicias del «hombre nuevo», del «hombre espiritual». Como hija de Abraham, María es ahora el modelo de la fe en Jesús, como el Hijo de Dios y el hijo de la Virgen.

La bienaventuranza de María pronunciada por Isabel: «Dichosa la que ha creído en el cumplimiento de lo que se le ha dicho de parte del Señor», retorna, en suma, la bendición del ángel otorgada a Abraham: «Por haber hecho eso, por no haberme negado a tu hijo, a tu único, te colmaré de bendiciones». El Magnificat expresa en María un júbilo semejante a la alegría de Abraham cuando recibió, por segunda vez, a Isaac de la mano de Dios: «En adelante todas las naciones me proclamarán bienaventurada».

La nueva maternidad recibida al pie de la Cruz de Jesús

El relato de la Anunciación nos introduce en el tejido profundo del Evangelio, donde todo se juega en torno a la fe en Jesús y nos invita a reconocer al Hijo de Dios en el hijo de María. Ya se perfila ante nosotros la cima del Evangelio, el relato de la Pasión ordenado enteramente a formar en nosotros una fe semejante a la de María y a la de los apóstoles, a hacernos descubrir en Jesús, humillado, sufriente y muerto en su carne, al Hijo único, al Rey de Israel. La Anunciación contiene en germen el misterio de la Cruz, la prueba del sufrimiento y de la separación, que conduce a la gloria de la Resurrección.

Fue precisamente al pie de la Cruz donde María recibió de su Hijo el don de una maternidad nueva respecto a todos los discípulos, representados por el apóstol Juan, y a la Iglesia, que iba a nacer del costado de Jesús.

El P. Braun, en su libro «La Mére des fidéles» (La Madre de los fieles) (París, 1954, 113ss.), ha mostrado claramente, siguiendo a los Padres, el lazo que existe en el evangelio de Juan entre el relato de las bodas de

Caná, el primer signo en que Jesús «manifestó su gloria», y las palabras que dirigió en la cruz a María y al discípulo al que amaba: «He aquí a tu hijo... He aquí a tu madre».

En Caná, Jesús aparta, de entrada, la petición de María y somete su maternidad a la prueba de la separación: «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora» (Jn 2, 4). Según la interpretación de san Agustín, la hora de Jesús será la de su Pasión, cuando sufrirá en su carne y reconocerá su deuda filial para con María que se la dio; pero esto tendrá lugar a través del dolor del parto espiritual. En efecto, a través de la participación en la Pasión de su hijo, en el momento de la separación suprema en que se le pide que renueve su «fíat», es cuando María recibirá el don de una maternidad que podemos llamar resucitada, pues se realizará después de la Resurrección de Jesús, con la efusión del Espíritu. Las palabras de Jesús dirigidas a María y a Juan los invita ya a creer en la Resurrección, en el mismo instante en que todo parece perderse, en que se consuma la separación según la predicción de las Escrituras.

Nota asimismo el P. Braun que, desde Caná a la Cruz, Maria ha estado sometida a lo que el cardenal Journet llama «la voluntad separadora de Dios, que separa a la Madre del Hijo, como separará al Hijo del Padre». Sufre la prueba de las separaciones dolorosas en su afectividad materna, como lo testimonia la pregunta angustiada a su hijo cuando lo encuentra en el Templo: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto?» (Lc 2, 48). Más tarde, cuando lo buscaba entre la muchedumbre, le oirá decir: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» (Mt 12, 48). Pero la prueba, en vez de separarla de Jesús, realiza en ella «la identificación de las voluntades mediante la caridad transformadora». María se ve así conducida de la Anunciación a la Cruz, donde aparecen las dos facetas contrastadas del misterio de la fe y del amor. «María no había estado nunca tan separada de Jesús como lo estuvo en el Calvario, puesto que Jesús le fue arrebatado entonces corporalmente; y, sin embargo, tampoco le estuvo nunca tan unida como al participar en su sacrificio». Ante la Cruz de Jesús, la maternidad de María, aunque sigue siendo carnal, se hizo espiritual, como prearmonizada con el cuerpo resucitado de su hijo y con el Cuerpo de la Iglesia que nacerá de Pentecostés.

La unión de la maternidad y de la virginidad en María

Los evangelistas, a pesar de su relativa discreción respecto a la madre de Jesús, nos han dejado materia suficiente para nutrir la meditación de

la Iglesia y procurar a María un lugar de primer plano, detrás de su hijo, en la espiritualidad católica. La devoción a María es un criterio de autenticidad espiritual, pues, desde la Anunciación, el Espíritu Santo continúa obrando por ella. No cabe duda de que conviene vigilar la calidad de esa devoción, para evitar que no acabe en sentimentalismo; debemos darle su pleno tenor evangélico y mantener con esmero el equilibrio de su subordinación a la fe en Cristo. Sin embargo, la baja y, en ocasiones, la desaparición de la devoción a María, es siempre indicio de una crisis grave de la vida espiritual y de la misma fe.

Uno de los signos más reveladores de la acción del Espíritu Santo reside en la unión de la maternidad y de la virginidad en María, que nos hace llamarla «Virgen María». Es más que un hecho milagroso y un privilegio único; es el advenimiento de una gracia plena destinada a toda la Iglesia; y manifiesta la naturaleza del amor que actúa en María y que prosigue su obra en los creyentes.

La maternidad y la virginidad proceden, una y otra, del amor de Dios que se ha revelado en Jesús. La maternidad muestra el poder y la fecundidad de este amor; la virginidad expresa su pureza, su santidad, y demuestra que es de una naturaleza distintas al amor carnal, que tiene su fuente en una altura –o en una profundidad– accesible únicamente a la fe a través de la prueba del desprendimiento y de la superación. La virginidad es un signo convincente de la transcendencia del ágape divino.

La maternidad y la virginidad no se oponen ya, en María, como lo positivo y lo negativo, como la producción y la privación, sino que se convierten en las condiciones de un único amor: la virginidad garantiza la calidad espiritual y la maduración del ágape, y esta, en virtud de su fecundidad, multiplica a «los que han nacido de Dios», renacidos a imagen de Cristo. Por eso podemos considerar la virginidad de María como una fuente privilegiada de la vocación a la castidad consagrada en la Iglesia. María no brinda aquí sólo un ejemplo; sino que nos procura una gracia que nos hace vivir.

La unión de la maternidad y de la virginidad en María demuestra, a quien quiere entenderlo, que el ideal cristiano de la virginidad no procede en el fondo, sean cuales fueren las influencias sufridas a lo largo de la historia, ni de un dualismo que opondría el alma al cuerpo y conduciría al desprecio de este último, ni de un temor sospechoso a la sexualidad. Hay que decir más bien que a través del don de su carne y

de su sangre es como María se vuelve la esclava del ágape divino que la incita a la virginidad. De modo semejante, aquellos que están llamados por el Espíritu a una vida consagrada a la virginidad, la realizan mediante la ofrenda continua de su cuerpo al servicio de este amor que les ha seducido, a través del combate contra la carne manchada en favor de la carne purificada, que compromete todos los sentidos.

Existe una filiación directa entre la acción del Espíritu Santo y la virginidad por Cristo. Esta filiación se muestra por primera vez y de una manera única en María. Aparece también en la llamada a la castidad consagrada, signo e instrumento de la pureza esencial del amor de Cristo. Sólo la gracia puede realizar en nosotros esta obra de elección y hacerle producir sus frutos de santificación. Lleva la firma del Espíritu Santo.

Señalemos, por último, que la virginidad y el matrimonio no se oponen tampoco en la obra del Espíritu, porque proceden de un mismo amor que los reúne y coordina. El matrimonio, en virtud de la gracia del Espíritu, adquiere una dimensión nueva significada por la participación en el amor a Cristo y a la Iglesia, que le confiere una fecundidad espiritual (Ef 5, 29-31). Tal es precisamente el amor a Cristo Esposo, que alimenta asimismo la vida consagrada a la virginidad. Semejante vocación da testimonio ante la gente casada de la superioridad del amor espiritual, que penetra también en ellos para profundizar y purificar su afecto. A su vez, el matrimonio cristiano incluye un mensaje destinado a aquellos que han renunciado a él: la advertencia de que la vida entregada a Cristo reclama el don de toda la persona, cuerpo y alma, y debe ser espiritualmente fructuosa en la Iglesia gracias a una generosidad sin cálculo. Entre estos dos modos de vida, matrimonio y virginidad, existen los mismos vínculos profundos que entre los carismas de que habla san Pablo: están regidos por la caridad y sometidos a la ley de la consagración, que los ordena al bien de todos, con una medida superabundante que pertenece a la esencia del amor verdadero.

Más aún, podría decirse que el matrimonio y la virginidad dan testimonio, cada uno a su manera, de la persona de Cristo, tanto en la Iglesia como en Maria: el matrimonio da testimonio en favor de su humanidad y del realismo profundo de su amor; la virginidad es un signo de su divinidad y de la naturaleza espiritual de su ágape. No se pueden separar, del mismo modo que no se puede dividir la persona de Cristo, ni tampoco separarlo de la Iglesia, que es su Cuerpo.

El perfume de María

Se puede aplicar a la Virgen María lo que dijo Jesús a aquella otra María que le ungió con un perfume de gran precio cuando entraba en su Pasión: «Yo os aseguro: dondequiera que se proclame esta Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya» (Mt 26, 13).

Efectivamente, desde la Anunciación la Iglesia repite sin cesar el saludo del Evangelio: «Dios te salve, María, llena eres de gracia», porque ella vertió el perfume de la gracia de que había sido colmada mediante el «fíat» de su fe en el mensaje «imposible» del ángel, y se entregó así, sin medida, al Espíritu para que Jesús pudiera tomar de ella el cuerpo que ofrecería al Padre en la liturgia de su Pasión y de su entierro. El perfume de María de Betania se ha unido al de la Virgen para ungir el cuerpo de Jesús y significar el valor de su Amor. Este «buen olor de Cristo» (2 Co 2, 15), se ha difundido por toda la Iglesia para ungirla también a ella, y a cada uno de nosotros, con la gracia del Espíritu Santo.

BIBLIOGRAFÍA

Colab., art. *Ste. Marie (Vierge),* en DSAM, t. 10, 1980.

Braun, F.M., *La Mire des fidéles. Essai de théologie johannique,* Tournai, 1954.

De La Potterie, I., *María en el misterio de la alianza,* BAC, Madrid, 1993.

Duy Manoir, H., (dir.), *María. Etudes sur la Sainte Vierge, 8* vols., París, 1949-1964.

Feuillet, *A.,* *Jésus et sa Mere,* París, 1974.

Laurentin, R., *Court traité de théologie mariale,* París, 1953.

Idem, *La cuestión mariana,* Taurus, Madrid. **Idem,** art. *Marie* en *Catholicisme,* t. ***8,*** 1979.

Nicolás, J.H., *La virginité de Marie,* Friburgo, 1962.

Régamey, P.R., *Los mejores textos sobre la Virgen María,* Rialp, 1972.

XVIII

ESBOZO DE UNA HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD CATÓLICA

No podemos exponer aquí en toda su amplitud la historia de la espiritualidad cristiana. Hay buenas obras que lo han hecho y a ellas remitimos al lector. Nuestro propósito consiste más bien en describir los principales tipos de espiritualidad, que permiten reagrupar a los autores y obras de una época a otra.

La historia de la Iglesia se puede dividir, en efecto, en cinco grandes períodos, según las formas predominantes de la espiritualidad. Nosotros distinguiremos: la edad de los Padres de la Iglesia, que se extiende hasta el final del Imperio romano; el período monástico, cuyo origen remonta al siglo III y que durará hasta el siglo XII; viene, a continuación, una época en que el impulso espiritual viene dado sobre todo por las órdenes mendicantes, entre el siglo XIII y el XVI; le sucede el período postridentino en que predomina la influencia de la Compañía de Jesús; el concilio Vaticano II abre, finalmente, una época en la que nosotros estamos implicados.

Este esquema tan simple nos induciría, no obstante, a error, si no tuviéramos en cuenta una prerrogativa de la historia espiritual, que la diferencia de la historia externa de los acontecimientos. En efecto, podríamos pensar que los períodos que acabamos de enumerar se suceden entre ellos rechazando los precedentes al pasado, donde no conservarían más que un interés histórico. Desde esta perspectiva, el mismo Evangelio no sería apenas más que el vestigio imponente de una época lejana.

En realidad, las diferentes edades de la espiritualidad cristiana se insertan en una duración que tiene la propiedad de conservar en vida las adquisiciones de los períodos anteriores, como cada uno de nosotros conserva, vivaz, lo mejor de lo que se ha formado en nuestra intimidad personal, desde nuestra primera infancia. En eso consiste el poder del espíritu: en mantener en nosotros, bajo la cubierta de los recuerdos del pasado, la fuente original de la vida. De modo semejante, la historia de la espiritualidad tiene como finalidad, más allá de la información sobre

las obras llegadas a nosotros, ponernos en contacto con las fuentes espirituales, que subsisten y continúan actuando en la vida de la Iglesia bajo la moción del Espíritu Santo.

Nada nos impide, por consiguiente, buscar hoy nuestro alimento en los Padres de la Iglesia, en los sermones de san Bernardo, en la espiritualidad de san Francisco o de san Ignacio. Sin embargo, no por ello nos volvemos hombres del pasado, al menos si abordamos las obras de estos autores con la fe que nos asocia a ellos y con la caridad que vivifica.

Observemos también que estos diferentes períodos dependen del Evangelio como de su fuente primera y constante. En efecto, es el Espíritu Santo quien crea, en la profundidad del tiempo de la Iglesia, la duración de la vida espiritual actualizando en ella la Palabra de Cristo. El determina sus estaciones y suscita las diferentes corrientes en conformidad con cada época y cada personalidad, como lo muestran todas las renovaciones que se han producido mediante un retorno directo al Evangelio. Por eso no debemos representarnos la historia de la espiritualidad al modo de un simple gráfico, con curvas ascendentes y descendentes. El conjunto está dominado por la relación con la Palabra de Dios, como con una fuente superior y presente por todos lados. Las diferentes espiritualidades derivan de ella como canales, o mejor como fuentes secundarias. Gracias a su vinculación con el Evangelio y con el Espíritu que las ha llevado, conservan su vitalidad durante siglos, con capacidad para renovarse y alimentar a los que se dirigen a ellas. Así, ni el ideal del martirio, que prevaleció durante los tres primeros siglos, ni la espiritualidad monástica que le sucedió, han perdido en modo alguno su actualidad, sean cuales fueren la variedad de las circunstancias y las adaptaciones necesarias en los modos de vida.

Conviene, por último, aplicar a las escuelas de espiritualidad la doctrina de san Pablo sobre la Iglesia, que forma el Cuerpo de Cristo con múltiples miembros, y sobre los carismas. Cada espiritualidad tiene su función en la vida de la Iglesia y debe dar su testimonio para el bien del conjunto, según el género de vida particular en que se realiza concretamente. No cabe duda, por ejemplo, de que todos los cristianos no pueden hacerse monjes; pero sí pueden extraer de la consideración de este tipo de vida religiosa el testimonio de que Dios es el Único, que «sólo Dios basta», que el amor de Cristo es lo suficientemente fuerte como para llenar una vida de hombre o de mujer. Nada nos impide, pues, alimentar nuestra vocación propia con las aportaciones de las

diferentes escuelas espirituales que nos parezcan aprovechables. Por eso conviene insistir más, en el campo de la espiritualidad, en la comunión y la convergencia que en las diferencias, que crean con excesiva frecuencia oposiciones.

I. La época de Ios Padres de la Iglesia

La edad de los Padres de la Iglesia tiene un primer rasgo característico: está dominada por *la figura del obispo,* como pastor de la Iglesia según la sucesión apostólica, como presidente de la liturgia y predicador de la Palabra de Dios, como «modelo del rebaño» que le ha sido confiado (1 P 5, 1-15). Por eso se podría hablar de una espiritualidad episcopal, que imprime una marca general en todo este período. Se expresa a través de la enseñanza del obispo, especialmente en el marco de la liturgia, en forma de homilía que explica la Escritura de una manera continuada o en relación con las fiestas celebradas. Podemos citar como modelos a san Juan Crisóstomo, a san Agustín y a san León Magno.

El tiempo de los Padres de la Iglesia se divide en dos períodos: la época de las persecuciones hasta el Edicto pacificador de Constantino, y el período de expansión y de florecimiento de la Iglesia.

1. La espiritualidad del martirio

Los tres primeros siglos cristianos se caracterizan por la predominancia de la espiritualidad del martirio. Este ideal tiene su fuente en el Nuevo Testamento, que le brinda sus textos nutricios: la última de las bienaventuranzas, que constituye el coronamiento de la serie en san Mateo, el discurso apostólico, que predice la persecución a los misioneros del Reino (Mt 10), las exhortaciones a los cristianos perseguidos que aparecen en las cartas apostólicas, especialmente en la primera de Pedro: «Dichosos vosotros, si sois injuriados por el nombre de Cristo, pues el Espíritu de gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros» (4, 14), y el ejemplo de Pablo (Rm 8, 35-39; 1 Co 4, 12-13; 2 Co 4, 9ss.; 2 Tm 3, 11-12). El primer modelo, el relato de la muerte del diácono Esteban, aparece en los Hechos de los Apóstoles (6-7).

A esta luz, el mártir, de acuerdo con el sentido primitivo del término en griego, aparece como un testigo de Cristo ante los hombres,

especialmente durante la comparecencia ante los tribunales, bajo tortura e incluso la condena a muerte. Como tal, el mártir es la reproducción y la imitación de la Pasión del Señor narrada por los Evangelios, la repetición del «bello testimonio» que dio Jesús «bajo Poncio Pilato» (1 Tm 6, 13): el testimonio sobre su persona divina, de que era el Cristo, el Hijo de Dios, el Rey de Israel, dado ante Caifás, ante el Sanedrín, ante el pueblo judío, y ante el gobernador romano, que representa al pueblo de las naciones. Ese fue el motivo de la condenación de Jesús y ése es ahora el objeto de la confesión de la fe de los cristianos, y también la causa de la oferta de la salvación a todos los hombres.

Así entendido, el martirio mantiene una estrecha relación con la Eucaristía. Este sacramento, instituido con la mirada puesta en la Pasión, es el alimento apropiado para apoyar a los testigos de Cristo. Haciéndolos comulgar del cuerpo y de la sangre del Señor, se les vuelve tan íntimamente presente que es él quien ahora sufre con ellos y en ellos. El martirio prolonga la Eucaristía y se convierte en una liturgia sacrificial; lleva a cabo del modo más realista posible el misterio de la Pasión y el culto espiritual, que consiste «en ofrecer vuestros cuerpos como hostia viva, santa y agradable a Dios» (Rm 12, 1).

El martirio cimienta de un modo especial la comunión de los cristianos por medio de la fuerza del ágape de Cristo. Reúne, por encima de toda distinción, a obispos, como Clemente de Roma y Cipriano, diáconos, como Esteban y Lorenzo, y simples cristianos, hombres y mujeres, como la joven sierva Blandine, que daba el más valiente testimonio entre los mártires de Lyon.

El martirio fue el primer tipo de santidad que la Iglesia asoció a la celebración litúrgica, como testifica aún la lista de los mártires, situada detrás de los Apóstoles en el canon romano.

La espiritualidad del martirio ha conservado su actualidad en todos los períodos de la historia de la Iglesia en virtud de la renovación de las persecuciones o, tomando otras formas, para representar el ideal de un amor a Cristo hasta la entrega de la vida.

La literatura del martirio se ha mostrado fecunda hasta el punto de crear un género de novela, «leyendas» en que la imaginación ferviente sale triunfadora. Conviene recomendar los relatos mejor fundamentados históricamente: *las Actas* que reproducen las instrucciones de las causas oficiales, como las Actas de Justino y de sus compañeros en Roma el

año 165; las Actas proconsulares de san Cipriano en Cartago el año 238. También *las Pasiones,* que son relatos históricos redactados por testigos oculares o por contemporáneos bien informados, como el martirio de san Policarpo de Esmirna el año 156 (Sour. Chr., n. 10; Padres Apostólicos, BAC); la Carta de las Iglesias de Vienne y de Lyon (año 177 ó 178) referida por Eusebio de Cesarea (Sour. Chr. n. 41; BAC); la Pasión de Perpetua y Felicidad, en Cartago, el año 203.

Entre los escritos consagrados al martirio se lleva la palma las *Cartas de san Ignacio de Antioquía* (Sour. Chr. n. 10; Padres Apostólicos, BAC). Citaremos asimismo el «Ad Martyras» de Tertuliano y las Exhortaciones al martirio de Orígenes y de san Cipriano, y, por último, los Sermones de san Agustín para las fiestas de los mártires.

2. La sabiduría contemplativa

El segundo período de la edad de los Padres, después de las persecuciones, contempla el paso del ideal del martirio a la búsqueda de la sabiduría contemplativa, como objetivo y cima de la vida espiritual. Esta corriente tiene asimismo su fuente en el Nuevo Testamento, especialmente en la enseñanza de san Pablo a los Corintios sobre la sabiduría según el Espíritu, que procede de la fe en Cristo y del ágape, y que se opone a la sabiduría humana, viciada por el orgullo de los sabios.

La contemplación de los Padres se alimenta de la Escritura; da prioridad al sentido espiritual, que la ordena al misterio de Cristo y cuyo gran iniciador fue Orígenes. Frente a la sabiduría filosófica, el pensamiento de los Padres se despliega en dos etapas. Viene, en primer lugar, la afirmación de que la sabiduría según el Espíritu supera las captaciones de la inteligencia humana y tiene como centro el misterio de Dios revelado en Cristo; a éste no se puede acceder más que a través de la fe y el amor. Los Padres se oponen así a la pretensión de la sabiduría filosófica de explicar la Revelación y tomarle la medida con la ayuda de las ideas y de las categorías que ella elabora. Este es el caso de la «gnosis», combatida por los Padres, siguiendo a san Juan, en sus escritos, como, por ejemplo, *san Ireneo (v.* 130-v. 202) en su obra maestra «Contra las herejías». Ese será también el objeto de los grandes Concilios en su defensa del misterio de la Trinidad y de la persona de Cristo, así como el de las Confesiones de fe, que no son únicamente de orden dogmático, sino que poseen una dimensión mística, como verdades determinantes para la contemplación y la vida cristiana. Esto

es lo que podemos llamar con san Pablo la «epignosis», la «sobre-ciencia» del misterio de Dios en Cristo: «Dígnese el Dios de nuestro Señor Jesucristo... concedernos un espíritu de sabiduría y de revelación para un conocimiento pleno (epignosis)...» (Ef 1, 17; Col 2, 2).

A continuación, tras haber establecido firmemente la superioridad del conocimiento nacido de la fe, los Padres no vacilan en asumir y en poner al servicio de la sabiduría espiritual todo lo que encuentran de bueno, de verdadero y de concordante en las filosofías de su tiempo: platónicos, estoicos, peripatéticos. De este modo se llevará a cabo una síntesis sapiencia!, original y multiforme, siguiendo sus inspiraciones, que irá formando la teología cristiana 1. Citemos como ejemplos a los *Padres Capadocios:* san Basilio, san Gregorio Nacianceno y san Gregorio de Nisa, el más místico de los tres. Del lado latino merece mención especial *san Agustín: su* «De Trinitate» marca una de las cumbres de la contemplación; aunque su interpretación de las bienaventuranzas resulta ya significativa: el itinerario que describen conduce al don de la sabiduría asociado a la bienaventuranza de los pacíficos, y no ya a la bienaventuranza de los perseguidos, que conviene a la espiritualidad del martirio, como en la interpretación de san Ambrosio, que parece más conforme con el texto evangélico.

San Agustín es también el iniciador de la *espiritualidad canonical,* que se desarrolló particularmente en la Edad Media, en torno a las catedrales, hasta constituir a continuación diferentes órdenes, como Ios *Canónigos de san Bernardo y* los *Canónigos regulares o premonstratenses.* El obispo de Hipona brindó el modelo reagrupando a sus sacerdotes en torno a él para vivir en común, a imitación de la primera comunidad de Jerusalén, al servicio de la Iglesia local. Por medio de su Regla, escrita originariamente para monjas, procuró al movimiento canonical los principios de su inspiración.

Conviene observar, por último, que en modo alguno encontramos en los Padres las separaciones, que se volverán de uso corriente más tarde, entre teología mística, entre dogma, moral y espiritualidad. La sabiduría que ellos enseñan es al mismo tiempo teológica y espiritual, contemplativa y reflexiva; une el deseo de conocer con el ágape, la experiencia mística con el esfuerzo ascético. Encontramos en ellos una síntesis viva, que sirve de modelo para toda renovación espiritual cristiana.

1. *Cfr*. L. CERFAUX, *Une Eglise charismatique: Corinthe. París, 1946, 35-49.*

3. San León Magno, una espiritualidad litúrgica

San León Magno (v. 390-461) merece una mención especial. Podemos considerarlo como un representante típico de la edad de los Padres. Expone su doctrina espiritual en su calidad de obispo de Roma, sucesor de Pedro, encargado por su función, y podríamos decir también que por vocación, de predicar el Evangelio al pueblo en el marco de la liturgia. Por consiguiente, su enseñanza aparece en forma de homilías; mas su particularidad estriba en adoptar sistemáticamente como materia los misterios de Cristo celebrados y actualizados en el ciclo litúrgico: la Natividad y la Epifanía, la Pasión y la Resurrección con la preparación de la Cuaresma, la Ascensión y Pentecostés. El vínculo de su predicación con la liturgia puede ser considerado como substancial. Fue él, efectivamente, quien formuló, a la luz de san Pablo y de los Evangelios, la teología que inspira y sostiene la liturgia latina; él le dio su estilo característico, que puede reconocerse por su densidad, en especial la de sus oraciones. En la base de su enseñanza situó el misterio de la Encarnación, que realiza la unión de la humanidad y de la divinidad en la persona de Jesús, tal como la proclamó el concilio de Calcedonia, cuya fórmula proporcionó él mismo en su «Tomo a Flaviano». La comunicación entre la naturaleza humana y divina en Jesús es lo que explica el poder redentor de su Pasión, el surgimiento de la gloria de Dios en sus sufrimientos y en su humillación; esta se despliega mediante el don de la gracia a todos los miembros del Cuerpo, cuya cabeza es Cristo, en el «hoy» de la celebración de sus misterios. «La fiesta de hoy renueva para nosotros la venida sagrada de Jesús, nacido de la Virgen María, y ocurre que adorando la natividad de nuestro Salvador, celebramos nuestros propios orígenes» (Sexto sermón para Navidad).

De esta unión litúrgica con Cristo procede la espiritualidad que debe inspirar la conducta de los cristianos en conformidad con la de Cristo, siguiendo la fórmula que asocia íntimamente la fe al obrar: Cristo, a través de la participación en sus «misterios», nos procura «el sacramento y el ejemplo», el don de su gracia, que nos conduce a la imitación de su conducta. San León resume esta espiritualidad en el don de la paz que conviene a los hijos de Dios, según la séptima

bienaventuranza, y que contiene todas las virtudes, pues la paz lleva a cabo la unión de amor con la voluntad de Dios, del mismo modo que la amistad humana requiere ya la identidad de los sentimientos y de las voluntades (Sexto sermón para Navidad, n. 3).

II. El período monástico

El monacato empezó en la Iglesia desde el siglo III y floreció ya en la época de los Padres, donde tomó el relevo a la espiritualidad del martirio, cuando cesaron las grandes persecuciones. Sin embargo, le atribuimos un período especial porque se convirtió, tras la caída del Imperio romano y hasta el siglo XIII, en el principal foco de irradiación espiritual, misionero y cultural en Occidente. Los monasterios se convirtieron, en la sociedad feudal, en los castillos-fortalezas de la vida evangélica y desempeñaron un papel de promotores en todos los campos. La orden benedictina, particularmente en su forma cluniacense y después cisterciense, conoció en el siglo XII una extensión extraordinaria y ejerció una influencia preponderante en la Iglesia, incluido el plano artístico con el arte románico.

Mencionaremos también los lazos del monacato con el *ideal de la virginidad*, que tiene su origen en la enseñanza de Jesús (Mt 19, 10-12) y de san Pablo (1 Co 7); este ideal fue practicado y honrado en la Iglesia desde los primeros siglos. La espiritualidad de la virginidad fue expuesta, en torno al tema del Cristo Esposo asociado al Cantar de los cantares, por muchos autores en el siglo V: Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo y Ambrosio. Esta forma de vida, enteramente consagrada a Dios, que toma como modelos al mismo Jesús y a la Virgen María, trasladó a la Iglesia el testimonio de la fuerza y de la pureza del amor espiritual y manifestó su irradiación. Este ideal fue el inspirador de la disciplina del celibato de los sacerdotes en la Iglesia católica.

El monacato recuperó por su cuenta el ideal de la castidad consagrada y garantizó su expansión, institucionalizándolo en un marco de vida comunitaria.

La obra más representativa y más influyente de la espiritualidad monástica fue sin duda la *Vida de san Antonio,* escrita por san Atanasio y rápidamente difundida por todo el Imperio romano. Tras haber oído proclamar la llamada evangélica dirigida por Jesús al joven rico, Antonio distribuye sus bienes entre los pobres y se compromete

generosamente por un camino espiritual, que le hará recorrer tres grandes etapas ejemplares. Primero se pone *a aprender de los ascetas* vecinos, esforzándose por imitar sus virtudes. A continuación, a la manera del profeta Elías en su marcha hacia el Horeb, *se sepulta en la soledad del desierto,* al encuentro de Dios. Retirado en un viejo castillo abandonado, en el que se quedó durante veinte años, entabla vigorosamente el combate contra el demonio que intenta detenerlo con sus artificios en su marcha espiritual. Guiado por la continua meditación de la Escritura, que se graba en su memoria, Antonio se apoya únicamente en la fe en Cristo, que le revela la debil idad de los demonios y le da la victoria en todas las tentaciones. El amor a Cristo que habita en su corazón le enseña las virtudes evangélicas e incluso aquellas que en vano buscarían los filósofos: la serenidad, la mesura, el dominio de las pasiones, la benevolencia con todos, la conformidad con la razón y con la naturaleza profunda, enriquecida mediante la acción del Espíritu. Así aparece Antonio a sus discípulos, cuando le obligan a salir de su retiro.

Comienza entonces la *etapa de la fecundidad:* Antonio forma a numerosos discípulos que poblarán el desierto en torno a él, y se convierte en el «médico» de Egipto, recibiendo, aconsejando y curando a todos los que vienen a pedírselo. Su vida se va a dividir, a partir de entonces, entre dos polos, y esta será la tercera etapa: entre Dios que le atrae hacia el «desierto interior» al que se retira completamente aparte, y el prójimo, cuando vuelve hacia el «desierto exterior», donde encuentra de nuevo a sus discípulos y se mantiene a la disposición de todos.

La vida de Antonio es el modelo de la vida monástica en su *forma eremítica.* Su eje central reside en la llamada a buscar a Dios como el único en el desierto interior donde resuena su Palabra, a seguir a Cristo en la fe por medio de un amor sin reservas y despojado de todo. Así brota en la soledad íntima la fuente del Espíritu alimentada por el Evangelio; ella procura a esta vocación una fecundidad que se extenderá a toda la Iglesia.

A pesar de las apariencias, el monacato no forma un mundo separado. Imitando la estancia del pueblo hebreo en el desierto, donde le espera el Dios del Sinaí, da testimonio ante la Iglesia e incluso ante todo hombre, de que todo el mundo está invitado, según su estado y su vocación, a entrar en la soledad de la relación espiritual con Dios, guiado por la fe en Cristo, que nos abrió él mismo este camino cuando fue impulsado

por el Espíritu al desierto de la tentación y al abandono de su Pasión, a fin de que fructifique en favor nuestro la gloria de su Resurrección. El monacato aporta una respuesta a la soledad del hombre ante Dios, ante la vida, ante la muerte. Es el testigo del carácter absoluto del Amor divino. Ahí reside el secreto de su irradiación.

Después de Antonio el monacato adoptará una *forma cenobítica* con san Pacomio, san Basilio y san Benito. Así se armoniza, como señala san Basilio, con la naturaleza sociable del hombre, con las necesidades de la educación en la caridad y de su ejercicio. De este modo, podrá integrarse mejor en la vida de la Iglesia y desarrollar en ella su tarea de fermento espiritual. A su manera, y con una gran variedad, llevará a cabo el ideal de comunidades consagradas a la práctica del Evangelio. Las «Conferencias» de Juan Casiano (v. 360-465) se convierten en una obra clásica de la literatura monástica.

Diversos elementos componen este género de vida. El monasterio es una escuela de vida evangélica situada bajo la dirección de un abad, considerado como un Padre espiritual y que ejerce su autoridad en conformidad con una Regla, especialmente la Regla de san Benito, la más seguida en Occidente. El monacato, ligando a los monjes con su monasterio mediante votos, constituyó la primera forma de la vida religiosa. La actividad principal del monasterios será la oración bajo la forma de la liturgia y del oficio divino, que reciben el nombre de «opus Dei», la obra de Dios, completados por la lectura de la Escritura, la «lectio divina». Esta tarea estará equilibrada con el trabajo manual, que ha hecho de los monjes los cultivadores de Occidente, y con el trabajo intelectual, que ha garantizado la salvaguarda de la cultura, la cristiana y la pagana. Los monasterios, insertados en la sociedad feudal, gozaron de una amplia autonomía; y gracias a la práctica de la hospitalidad, garantizaron de manera eficaz ayuda y protección al pueblo según las necesidades del tiempo. Respondieron asimismo a las necesidades de la Iglesia proporcionando papas, obispos, y encargándose de la pastoral en sus propias tierras.

Sean cuales fueren los cambios sobrevenidos posteriormente, el monacato constituye una forma permanente y bien caracterizada de la vida religiosa, algo así como una escuela de vida comunitaria, consagrada de modo especial a la celebración de la liturgia y a la meditación de la Palabra de Dios, y que goza de su tradición propia. Ese es el origen de las riquezas espirituales acumuladas por el monacato, entre las que citaremos: los escritos de *san Bernardo* (1090-1153), las

obras teológicas y místicas de *Hugo* (1096-1141) y de *Ricardo de San Victor (+1173), y,* del lado femenino, los escritos de *santa Hildegarda de Bingen* (1098-1178) y de *santa Gertrudis de Helfta* (1256-1302).

III. El período de las órdenes mendicantes

El siglo XIII trajo consigo profundos cambios en la Iglesia y en la vida religiosa, en osmosis con la evolución de la sociedad: la formación de los burgos comerciantes y de la burguesía, la extensión y la multiplicación de las relaciones comerciales y culturales, la creación de las universidades donde se elabora la teología escolástica, y la aparición del arte gótico. Se desarrolla en la Iglesia un movimiento espiritual tan poderoso que se ha podido hablar de una era del Espíritu Santo; vio el nacimiento de unas órdenes religiosas de nuevo cuño, en particular los franciscanos y los dominicos, que fueron los agentes más activos de la renovación y contribuyeron a la reorganización de la Iglesia bajo la egida del papado. Las figuras de Francisco y de Domingo son las más representativas de este período.

Francisco y Domingo

He aquí los principales rasgos de este vasto movimiento religioso, de inspiración más bien canonical que monacal. *San Francisco (v.* 1182-1226) opone el amor místico a la «Señora Pobreza» a la riqueza de la burguesía en formación. Reúne a su alrededor pequeñas comunidades fraternas y reproduce en su vida el misterio de la Pasión del Señor hasta la estigmatización. Manifiesta una nueva sensibilidad para con la naturaleza, a la que canta en su Cántico de las criaturas, y para con la humanidad de Cristo, con respecto a su infancia, que honra con la invención del belén. Su devoción se extiende asimismo a la Eucaristía y a los sacerdotes que son sus ministros. El fervor del amor a Cristo y el espíritu profético, carismático podríamos decir, que animan a Francisco, marcaron su orden. Los relatos de su vida y las Florecillas difundirán por todas partes el encanto y comunicarán el ardor de la espiritualidad franciscana. A pesar de sus disensiones respecto al ideal de la pobreza y a la interpretación de la Regla, la orden del Poverello conocerá una extensión rápida y ejercerá una influencia que dura todavía. Participará activamente en el movimiento universitario y en la creación de la teología escolástica, constituyendo una de sus principales escuelas, reconocible por poner el acento en el amor, en la voluntad y la libertad, y en la singularidad individual. *San Buenaventura* (1221-1274) se

distingue en ella por sus obras místicas, especialmente por su «Itinerario del alma hacia Dios», y ejercerá una influencia amplia y duradera.

La obra de *santo Domingo (v.* 1170-1221) tiene como principal finalidad trabajar por la salvación de todos mediante la predicación del Evangelio, y, como carisma propio, el amor a la verdad en la inteligencia de la fe. Domingo, tomando el ejemplo del modo de vida de los Apóstoles, organiza su orden como una comunidad de hermanos que viven en pobreza, y animada de un celo apostólico que se alimenta del estudio de la Escritura y de la oración, comunitaria y personal, de la que él mismo da ejemplo orando largamente durante la noche o de camino, según las circunstancias. La vida conventual recibe un nuevo equilibrio: el estudio organizado reemplaza el trabajo manual de los monjes, el oficio del coro se ve aligerado, las observancias se flexibilizan mediante la posibilidad de la dispensa. Los conventos se instalan en las ciudades y preferentemente en los centros universitarios. La movilidad de los hermanos está garantizada por las necesidades de la predicación o del estudio. Aprovechando la renovación del derecho en la Iglesia, la orden se da a sí misma una estructura general por medio de las Constituciones, que se caracterizan por la participación de todos los hermanos en la legislación, en el nombramiento de los superiores y en la gestión, en todos los niveles, bajo la forma de Capítulos y de Consejos. Estas Constituciones servirán de modelo a las órdenes religiosas no monásticas e inspirarán el derecho de la Iglesia hasta el concilio de Trento.

La orden de santo Domingo se ha distinguido en particular por su participación, con *san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino,* en el florecimiento de la teología escolástica, cargada aún con una savia espiritual vigorosa gracias a su proximidad a la Escritura y a su explotación de los Padres de la Iglesia. Las obras místicas de Dionisio el Areopaguita desempeñaron aquí un papel preponderante, junto a san Gregorio Magno, en la exposición de la vida contemplativa. La escuela dominicana se distingue por poner el acento en la inteligencia, en su función racional y contemplativa, por la búsqueda de una sabiduría que procede de la fe y está animada por la caridad, por el afán de hacer oír el Evangelio a todos los hombres según su capacidad.

Monjas y terciarios

Las órdenes mendicantes incluyen también una rama femenina: las *clarisas y* las *dominicas.* Aun conservando una vida enclaustrada,

estos conventos jugarán un papel importante, gracias a la experiencia espiritual y mística que se desarrollarán en ellos y al apoyo de la oración contemplativa y apostólica que garantizan a los predicadores del Evangelio. De ello dará testimonio especialmente la mística renana, que tendrá su foco en los monasterios de dominicas de Alsacia y de Suiza.

La irradiación de los mendicantes penetrará en el pueblo cristiano mediante la institución de las *Terceras órdenes*, que, bien concertadas con el espíritu corporativo de la época, manifestarán una gran vitalidad que se expresa, entre otras, en las «Visiones y revelaciones» de santa Ángela de Foligno (1249-1309), en los «Diálogos» y las Cartas de santa Catalina de Siena (1347-1380).

Señalemos, por último, *un cierto desplazamiento en el orden de la oración* tanto en santo Domingo como en san Francisco. Su oración no está ya concentrada en la celebración del oficio divino, como ocurre en las órdenes monásticas; su inspiración les lleva más bien hacia la oración personal, cuyo fervor inventivo se despliega en impulsos místicos, como en la contemplación de Alvernia en san Francisco, y en las nueve maneras de orar atribuidas a Domingo. De este modo preparan el florecimiento de las corrientes místicas y de la devoción en sus órdenes y en la Iglesia.

La mística renano-flamenca

La última parte de la Edad Media ve cómo se produce una separación progresiva entre la teología escolástica, cada vez más conceptual y voluntarista, bajo la influencia del nominalismo, que prospera en las universidades, y las corrientes espirituales, la teología mística, como la llamará el *Canciller Gerson* (1363-1429), que reposa sobre la experiencia interior y se esfuerza en describir sus vías.

La corriente espiritual más importante es ciertamente la escuela renano-flamenca, ilustrada por el *Maestro Eckhart* (1260-1327) con sus discípulos: *Juan Taulero* (1290-1361) *y Enrique Suso*(1295-1325), y, en tierras flamencas, por *Juan Ruysbroeck* (1293-1381). Esta corriente, alimentada aún por la gran escolástica y que sigue la inspiración de Dionisio el Areopaguita, propone una mística calificada de especulativa por su modo dogmático y por su cima: la unión del hombre, imagen de Dios, a la esencia del alma por la participación en la vida trinitaria; pero no reposa menos en la experiencia interior, cultivada especialmente por los monasterios dominicos del valle del Rhin. Describe las vías hacia la

unión con Dios, tal como se realiza en la esencia divina, según una contemplación que requiere una completa renuncia y se lleva a cabo a través de la superación, por modo de negación, de toda idea y representación, de toda perfección creada, incluida la consideración de la humanidad de Cristo, en la desnudez de la inteligencia y el despojo del corazón. La dificultad que representa encontrar palabras adecuadas para expresar una experiencia tan elevada y el giro paradójico de ciertas afirmaciones, explican la condenación de 17 proposiciones del Maestro Eckhart por Juan XXII el año 1329. A pesar de todo, esta corriente constituye una de las formas más representativas y más elevadas de la mística cristiana; ella dio su marca a la espiritualidad católica hasta la llegada de la mística carmelita.

La «Imitación de Jesucristo»

El siglo XIV ve desarrollarse en Holanda, con los Hermanos de la vida común, un movimiento espiritual más cercano a la experiencia del común de los fieles y bastante alejado de las especulaciones escolásticas o místicas. Se trata de la *devotio moderna, cuyo* iniciador es *Gérard Groote* (1340-1384), maestro de la escuela de Windesheim. Nos detendremos en la obra más conocida, la «Imitación de Jesucristo», atribuida a Tomás de Kempis (1379-1471). La «Imitación», considerada como una de las obras maestras de la literatura espiritual, ha marcado la piedad de los tiempos modernos. No es un libro de doctrina, sino de experiencia, alimentado por la Escritura, los salmos, el Evangelio y san Pablo sobre todo. Como escribe B. Spaapen en su excelente artículo del Dictionnaire de spiritualité: «Este libro, salido del corazón, quiere ser recibido en el corazón», a la manera del mismo Evangelio, cuyo sabor tiene y al que se acerca en su forma, procediendo por breves sentencias. El tema principal es el seguimiento de Cristo, menos por medio de una imitación material de sus ejemplos que por una asimilación de su espíritu, en unión con la propia experiencia y con la práctica de la vida espiritual. La «Imitación», siguiendo más la lógica de la caridad que la de la razón sistemática, propone y describe la vía de la interioridad, que desvía al hombre de la vanidad de los bienes exteriores y de las ilusiones del amor propio mediante el desprendimiento y la humildad, para conducirle, a través de las pruebas progresivas que le hacen participar en el misterio de la Cruz, a la unión de amor con Cristo. Este se manifiesta a su discípulo como el Amigo fiel por el apoyo de su gracia en el diálogo íntimo de la oración, y de manera más especial en el misterio de la Eucaristía, que es el sacramento central de la fe, el lugar privilegiado en que se entrega el amor divino. Podría resumirse toda la

obra en estas palabras atribuidas a Cristo: «Hijo mío, en la medida en que puedas salir de ti, podrás venir a mí» (1. III, 56, 1). Ahora bien, sólo el recurso constante a la gracia puede sacarnos de nosotros mismos y abrirnos a ese amor en que culmina la imitación de Jesús. Por eso alguien ha podido escribir del autor: «Este gran practicante de la ascesis cristiana se convierte en un gran experto en el amor divino».

La claridad del estilo, la simplicidad de la doctrina y la profundidad de la experiencia descrita han hecho de la «Imitación» uno de los libros más leídos después de los Evangelios. La vía espiritual que propone se ha mostrado accesible tanto a laicos como a clérigos, y sigue siendo válida en sus líneas esenciales para quien sabe adaptarla.

Con todo, esta gran obra tiene sus límites debidos a los de la experiencia de su autor y a los de su época. Se le ha reprochado favorecer una piedad individualista, contraria a la acción en el mundo. Sin embargo, aunque es verdad que el desprendimiento que predica conduce a la experiencia del amor de Cristo, sus efectos podrían ser más positivos, más abiertos y más amplios de lo que se piensa. La «Imitación» pide ser leída con un espíritu semejante al suyo, ávido de Evangelio. Entonces es cuando esta obra puede producir sus frutos y recibir los complementos útiles para nosotros.

Notemos, finalmente, que, en el surco de la de la «devotio moderna», más atenta a la vida ascética, se elaborarán *métodos de meditación,* más o menos complejos, que forman una técnica de oración, para ayudar a los fieles a entrar en las vías de la oración.

IV. El período moderno

Este período, determinado por el humanismo del Renacimiento, por la crisis protestante y por la obra del concilio de Trento, conoció un florecimiento de corrientes espirituales. Es el tiempo en que el término de espiritualidad adquiere su significación actual, incluyendo un cierto particularismo originado por la multiplicación de las escuelas.

Puede decirse que *san Ignacio de Loyola* (1491-1556), con sus «Ejercicios espirituales», y la Compañía de Jesús, con su organización y su acción apostólica, forman la corriente predominante y más característica del período postridentino. De acuerdo con el espíritu y las necesidades del tiempo, la Compañía elabora un nuevo tipo de vida

religiosa, que servirá de modelo a las demás instituciones e influirá en la reorganización y en la legislación de la Iglesia. Léo Moulin ha calificado al gobierno de los jesuitas de sistema presidencial equilibrado. Empleando el lenguaje de la época, habría que hablar más bien de un sistema monárquico, donde el poder se ejerce ahora mucho más desde arriba, bajando del General a las Provincias y a las casas, especialmente en lo que toca a los nombramientos, con el equilibrio de la Congregación general, que posee el poder legislativo. A ello corresponderá la insistencia en el voto de obediencia, con una cláusula particular de obediencia al papa. El primado otorgado al fin apostólico: la formación del pueblo cristiano, especialmente de la juventud, la lucha contra el protestantismo y la adaptación al humanismo, la expansión misionera, trae consigo una reorganización de la vida: el abandono de las observancias comunes y del oficio divino, reemplazado por la recitación privada del breviario, la concentración de la oración en la meditación personal según el modelo de los «Ejercicios», la entera disponibilidad a toda forma de apostolado.

En la Compañía se entablarán debates entre los partidarios de la oración contemplativa y los partidarios de una meditación ordenada a la acción apostólica, venciendo bastante pronto estos últimos. A la meditación se añade una práctica organizada del examen de conciencia, que va a la par con la apertura de la conciencia al superior y al director espiritual. La piedad se vuelve así más individual, aunque se inserta en una organización fuerte que exige una obediencia sin reservas. Anima a adoptar un tipo de ascesis que conviene a los que se han comprometido en la milicia de Cristo y quieren servirle como a su Rey, según la meditación sobre las dos banderas propuesta por los «Ejercicios». La adhesión a la persona de Cristo será la que inspire las diferentes modalidades de esta espiritualidad, difundida por los jesuitas entre los fieles por medio de tandas de ejercicios, de la predicación y de la dirección espiritual; marcará el catolicismo postridentino e inspirará la arquitectura barroca.

Conviene anotar también algunos rasgos de la espiritualidad católica debidos *ala reacción antiprotestante.* La distancia tomada respecto a la Biblia por temor a la interpretaciones individuales, que llega hasta la prohibición de las traducciones, impide ahora el contacto directo con la Escritura y su recomendación. Será sustituida por los libros de devoción, que formarán su propia tradición, según las escuelas. Por otra parte, la liturgia, que sigue ofreciendo bellas ceremonias a la piedad del pueblo cristiano, no le comunica, sin embargo, todo el alimento

espiritual que ella contiene a causa del mantenimiento del latín, incluso en las lecturas, y del espíritu jurídico que predomina en la práctica religiosa. Todo esto es sustituido por las devociones particulares, que se han vuelto necesarias para alimentar la piedad, aunque están marcadas con mayor facilidad por la sensibilidad del tiempo y sus variaciones.

Fue en este marco eclesial, fuertemente renovado en su estructura y en su espíritu, siguiendo el concilio de Trento, donde se impondrán progresivamente y se volverán clásicas las divisiones de la vida espiritual que hemos expuesto en el primer capítulo de este libro.

San Alfonso María de Ligorio (1696-1787) ilustrará de modo notable estas concepciones. Descuella como moralista, en la tradición casuística, y se distinguirá por su ponderación. Al mismo tiempo será un escritor espiritual fecundo; toca todos Ios puntos de la espiritualidad, aunque desde una perspectiva ascética sobre todo. Fue el fundador de los redentoristas, a Ios que destina al apostolado de las zonas rurales. Alimentó la piedad de los fieles con sus Libros sobre la oración («El gran medio de la oración»), sobre la devoción al Santísimo («Visitas al Santísimo») y a la Virgen («Las glorias de Maria»). Como *san Luis Grignion de Montfort* (1673-1716), contribuyó mucho a la renovación del culto mariano en la Iglesia.

La mística carmelitana

Frente a la meditación según la tradición jesuita, se sitúa la oración carmelitana. Con *santa Teresa de Jesús o de Ávila* (1515-1582) *y san Juan de la Cruz* (1542-1591) el Carmelo va a garantizar, de un modo original, el relevo de la mística renano-flamenca, para convertirse en el modelo y en el punto de referencia clásico con respecto a la vida contemplativa y mística.

La mística carmelita, abandonando las especulaciones metafísicas y subrayando la ineficacia de la actividad conceptual para la unión con Dios, propone la vía de la oración como el verdadero medio de acceso a la unión de amor con Dios, bajo la forma del desposorio espiritual que se realiza en la substancia del alma. Describe cuidadosamente el progreso en la vida de oración, Ios peligros a evitar, los desprendimientos que se deben consentir, desde un punto de vista psicológico y personalista sobre todo. *Santa Teresa* presenta la vida espiritual bajo la forma de un castillo interior cuyas siete moradas va recorriendo sucesivamente el alma; estas moradas conducen al alma a

los desposorios y al matrimonio. Define la oración como «un comercio de amistad en que el alma conversa a menudo e íntimamente con aquel que sabemos nos ama». La vida de oración consiste, por tanto, en una relación de persona a persona; tiene por centro a Cristo y nos introduce por su mediación en la intimidad trinitaria. A la meditación y a la ascesis le sucederán la oración contemplativa y las purificaciones pasivas.

San Juan de la Cruz insiste particularmente en el desprendimiento absoluto que se requiere: la «nada» afectiva aplicada a toda criatura, el vacío de las facultades realizado por las virtudes teologales; y, en lo tocante a la oración, en la superación de todo concepto, de toda imagen y representación, hasta de origen sobrenatural. La vida espiritual es una marcha en la noche de la fe y el despojo interior siguiendo a Cristo, que prepara la acogida de la plenitud divina mediante la unión en una igualdad de amor. Llegada a este punto, el alma vuelve a descubrir las criaturas en Dios, y el contemplativo puede ocuparse del apostolado sin abandonar la contemplación.

La tradición carmelitana dará nuevos frutos, en tiempos más próximos a los nuestros, con *santa Teresa del Niño Jesús* (1873-1897), mediante su redescubrimiento del Amor evangélico, en un medio muy ascético, y su doctrina de la «pequeña vía». Igualmente con la *beata Isabel de la Trinidad* (1880-1906) y el fervor de su alabanza trinitaria mantenida por la meditación de san Pablo.

La mística carmelita es bien moderna por el carácter personal de la oración que practica, por el aspecto psicológico de su descripción del itinerario interior, por el giro dramático de la oposición entre la nada de la criatura y el todo de Dios, por el primado del amor y de la voluntad en la noche del entendimiento.

Esta enseñanza espiritual, directamente destinada a comunidades religiosas, ¿se dirige a todos los cristianos? La vía de la oración es accesible ciertamente a todos los que experimentan el deseo de Dios, como muestra la renovación espiritual de comienzos de este siglo, inspirado en buena medida por esta mística. Sin embargo, es necesario introducirle adaptaciones según las vocaciones y las épocas. En particular, la oración carmelitana ya puede, en nuestros días, tomar sin restricción las aguas de las fuentes de la Escritura y de la liturgia.

Sea cual fuere la influencia de la espiritualidad jesuita, más apostólica, y la irradiación más discreta de la espiritualidad carmelitana, su acción estará, de hecho, limitada por la división, generalmente admitida, entre las obligaciones morales, suficientes para el común de los cristianos, y la vida espiritual, prácticamente reservada a los que han elegido la vida religiosa como un «estado de perfección». Además, en virtud de la reacción antimística del siglo XVII, el aspecto ascético se impondrá ampliamente tanto en la práctica de la vida religiosa, como en la vida cristiana.

Esta tendencia general brinda un relieve particular a la obra de *san Francisco de Sales* (1567-1622), cuya intención dominante será poner la vida espiritual al alcance de todos los fieles, «de la gente que vive en las ciudades, en las casas, en la corte», ya sean de condición humilde o cultivada. Tal será la finalidad de la «Introducción a la vida devota», que recomienda la oración para infundir «buenos sentimientos en la voluntad o parte afectiva de nuestra alma» y la orienta hacia los actos de la vida cristiana. Esta obra conocerá el mayor de los éxitos y será completada por el «Tratado del amor de Dios». El obispo de Ginebra expone en él una doctrina ampliamente madurada sobre la vida espiritual, centrada en la voluntad y el amor que ella forma como «el derramamiento de la voluntad en la cosa amada». El amor de Dios reclama una total indiferencia en relación con lo que no es su voluntad. La oración es una «plática del alma con Dios... de corazón a corazón»; desde la meditación, sobre todo afectiva, sube hacia la contemplación como una atención amorosa a la bondad y a la belleza divinas.

Francisco de Sales presenta así como una tercera vía, que une las otras dos en una consideración pastoral que penetra hasta el nivel de la vida espiritual y de la contemplación, mucho más allá de la enseñanza moral común orientada al sacramento de la penitencia.

Una espiritualidad sacerdotal

Para acabar nuestro cuadro, necesariamente esquemático, añadiremos un último rasgo que nos parece característico del período postridentino: *la orientación sacerdotal.* La intención pastoral del concilio de Trento se centró especialmente en la reforma del clero y tuvo como finalidad garantizarle una formación adecuada para el ministerio parroquial, lo que condujo a la creación de los seminarios. Resulta asimismo significativo que el Catecismo del Concilio se dirija directamente «a los pastores y a los que tienen cura de almas», a los

curas de parroquia que deben enseñar el catecismo y encargarse de la predicación regular. El sacerdote es la pieza esencial en la formación religiosa del pueblo, el primer escalón en la jerarquía doctrinal, ligado al obispo y a los teólogos.

El Catecismo tridentino organiza su parte moral estrictamente en torno al Decálogo, «compendio de todos los deberes». Los manuales de moral, destinados a los seminarios, pondrán en práctica esta concepción, especialmente ordenada a la administración del sacramento de la penitencia. De este modo, la moral enseñará «lo que debe hacerse para no pecar ni mortal ni venialmente» (P. Pourrat).

Pero la educación de los sacerdotes reclama asimismo una formación espiritual. De esto se ocuparon, en Francia, los institutos religiosos que se encargaron de la dirección de los seminarios: sulpicianos, lazaristas, oratorianos. Estos dispensaron las ideas de lo que ha recibido el nombre de *Escuela francesa,* cuya espiritualidad otorga al sacerdote una plaza eminente. Cristo asocia activamente al sacerdote a su sacerdocio, especialmente en la confección y la distribución de la Eucaristía; le convierte en ministro suyo para la santificación de las almas; le concede una participación en su papel de mediador, como intermediario entre las almas y él.

El *cardenal de Bérulle* (1575-1629) elaboró la síntesis espiritual, profundamente cristológica y trinitaria, que ilustró la Escuela francesa. Su doctrina, centrada en la consideración de la vida de Cristo, en la «adherencia» a los estados del Verbo encarnado hasta el «anonadamiento» de su Encarnación y de su muerte en la Cruz, y en la adoración, se transmitirá a través de las interpretaciones de sus sucesores en la dirección del Oratorio.

Charles de Condren (1588-1641) orientará la adoración de de Bérulle hacia una espiritualidad del sacrificio, cuya esencia consiste en ser un homenaje de la criatura a la soberanía y a la santidad de Dios mediante el anonadamiento sacrificial, por el que el Verbo de Dios recibió la materia en la Encarnación. Su doctrina fue reunida en la «Idea del sacerdocio y del sacrificio de Jesucristo», aparecido en 1677.

Mr. Olier (1608-1657), cuyos libros se convertirán en clásicos de la espiritualidad sacerdotal, retoma estas ideas confiriéndoles, bajo la influencia de *san Vicente de Paúl* (1581-1660), una dimensión apostólica y práctica. Considera la función del sacerdote en la Iglesia

desde el ángulo de la presencia sacramental de Cristo, del sacrificio comprendido como una destrucción para la gloria divina y la santificación de los fieles. Se nota también, en esta espiritualidad, la importancia del abandono al Espíritu Santo y a sus inspiraciones.

Más tarde, al margen de toda literatura, la espiritualidad sacerdotal encontrará su modelo más representativo en la persona del «santo cura de Ars», *Juan-Bautista María Vianney* (1786-1859).

La espiritualidad sacerdotal tendrá que hacer frente, sin embargo, a un problema particular, debido a las categorías teológicas al uso. La espiritualidad, considerada como un suplemento de la moral, no se dirige ya al común de los fieles de que se ocupan los sacerdotes diocesanos y cabe preguntarse si conviene a estos últimos, que no se encuentran en un «estado de perfección», de otro modo que a través de una participación en las espiritualidades de los religiosos. A comienzos de este siglo, el *cardenal Mercier* (1851-1926) responderá a esta cuestión reivindicando la existencia de una espiritualidad propia a los sacerdotes seculares, que forman, según su expresión, «la orden de Cristo». Expondrá los elementos de la misma en sus tandas de ejercicios publicadas con los títulos: «A mis seminaristas» y «La vida interior. Llamada a las almas sacerdotales».

Paralelamente a la Escuela francesa, no podemos dejar de mencionar a *Bossuet* (1627-1704), cuya personalidad domina la vida religiosa del siglo XVII. Sus Sermones, nutridos de la doctrina de los Padres, se convertirán en clásicos y servirán de modelos a los mejores predicadores. Sus «Meditaciones sobre el Evangelio» y sus «Elevaciones sobre los misterios» mantendrán una piedad sólida, razonable, cercana a la Escritura y poco propensa a la mística.

Fénelon (1651-1715), por el contrario, dotado de una gran fineza y sensibilidad espirituales, que se manifiestan especialmente en sus Cartas y opúsculos espirituales, se orientará hacia la mística bajo la forma de la doctrina del amor puro y saldrá garante del quietismo de *Madame Guyon* (1648-1717), que propone un método de oración pasiva destinado a todos. La condenación del quietismo lanzó el descrédito sobre la corriente mística y trajo consigo el predominio de la tendencia ascética en la espiritualidad católica durante dos siglos. Eso no debe ocultarnos, sin embargo, la gran calidad espiritual de las obras del obispo de Cambrai.

Mencionemos, por último, la influencia del *jansenismo* en la espiritualidad francesa. Esta corriente, salida de la reforma monástica de Port-Royal, contribuyó a la renovación católica del siglo XVII. Se le debe la única traducción católica de la Biblia al francés de la época, realizada por Mr. de Sacy (1613-1684). *Blas* Pascal (1623-1662) con sus «Pensamientos», tan penetrantes y poderosos, está ligado a esta corriente. Sin embargo, la concepción sobre todo ascética del jansenismo y el pesimismo de sus puntos de vista sobre el hombre y el pecado, le condujeron al rigorismo y al espíritu partidista.

El siglo XIX

Sólo podemos decir una palabra del siglo XIX. Está ocupado sobre todo en la restauración de la Iglesia tras la tempestad de la Revolución francesa, especialmente mediante la fundación de numerosas congregaciones religiosas consagradas a la enseñanza, a la asistencia sanitaria, al apostolado misionero, que pronto se extenderá al mundo entero. En el plano espiritual, mantiene sobre todo la herencia de los dos siglos precedentes e inicia renovaciones que irán dando sus frutos hasta nuestros días: la renovación litúrgica con el canto gregoriano, a iniciativa de *Dom Guéranger* (1805-1875); la renovación de la predicación con el *P Lacordaire* (1802-1861), fundador de las Conferencias de Nuestra Señora y restaurador de la orden de los Hermanos Predicadores en Francia.

El *cardenal J. H. Newman* (1801-1890) ocupa un lugar aparte. Era de origen anglicano y se había formado en la tradición de los Padres de la Iglesia; estaba dotado de una gran sensibilidad espiritual y humana. Adquirió una aguda conciencia y una visión profunda de las riquezas y de las exigencias, morales e intelectuales, de la fe católica frente al liberalismo de la sociedad y al progreso de las ciencias. Como teólogo original y pensador vigoroso, fue un precursor, hasta el punto de que se le ha considerado como uno de los inspiradores del Vaticano II. Al mismo tiempo, fue un predicador parroquial y universitario, y sus Sermones proporcionan una materia espiritual substancial, en donde se alían la firmeza de la doctrina formada en la meditación del Evangelio, la profundidad de la experiencia interior alimentada por la oración, la atención a los problemas concretos de la vida de los fieles en la Iglesia, la agudeza en el análisis de las mentalidades y el don de la expresión concisa y firme. Estas cualidades le han valido a sus obras conservar una actualidad asombrosa.

En esta época la espiritualidad se nutre sobre todo de devociones. Citaremos *la devoción al Sagrado Corazón* renovada por *santa Margarita Maria de Alacoque* (1647-1690).

La devoción al Santísimo está ligada a la instauración de la fiesta del Corpus, debida a la iniciativa de la *beata Juliana del Mont-Cornillon* el año 1246, cuyo oficio fue compuesto por santo Tomás de Aquino a continuación. Adoptó la forma de procesiones y de adoración. La adoración eucarística es central, entre otras, en la espiritualidad del *E de Foucauld* (1858-1914) y sus «Hermanitos» y «Hermanitas».

El vía crucis se sitúa en la tradición franciscana de la devoción a la Pasión. Tomó su forma actual en el siglo XVII y se difundió por todas partes en el siglo XIX.

La devoción a la Santísima Virgen, bajo la forma del rosario, se difundió bajo el impulso del dominico *Alain de la Roche (1428-1475).* Contribuyó en gran medida a sostener al pueblo católico en la lucha contra los turcos y frente al protestantismo. Esta devoción tomó un nuevo giro con las apariciones de la Virgen, especialmente *a santa Bernadette Soubirous* (1844-1879), en Lourdes, el año 1858, con las peregrinaciones que suscitaron.

La devoción a los santos, patronos, protectores, modelos, fue un apoyo constante para el pueblo; sus imágenes llenaron las iglesias y se les invoca en todas las necesidades.

El final del siglo XIX nos trae de nuevo a nuestro primer capítulo, con el comienzo de la renovación espiritual de que hemos hablado.

V. El período post-conciliar

Los factores favorables a una renovación espiritual

El concilio Vaticano II ha abierto de modo manifiesto un nuevo período en la historia de la Iglesia y de la espiritualidad católica. Los años que le siguieron vieron desarrollarse una serie de movimientos contrastados, que dan interpretaciones divergentes de su doctrina y de su obra. La apertura al mundo perseguida por el Concilio, que ha engendrado una conciencia más ancha de la inserción y de la misión de la Iglesia en este mundo en cambio, especialmente por medio del compromiso en el plano

social y la opción en favor de los pobres, ha provocado en algunos una revisión del cristianismo a partir de las filosofías modernas y de las ciencias humanas, llegando incluso a sustituir, en un giro casi completo, la dimensión social y política, u horizontal, como se dice, a la dimensión espiritual y sobrenatural, predominante desde los orígenes. Al mismo tiempo, en el vacío interior creado por una sociedad secularizada, dominada por la búsqueda del beneficio, de la utilidad y de la eficacia técnica, se manifiesta una aspiración espiritual profunda y a menudo sorprendente. Corresponde a la Iglesia de Cristo responder a esa demanda, en la que puede adivinarse el trabajo del Espíritu Santo, presentando a los hombres de este tiempo la doctrina del Evangelio con su fuerza y su verdad, en una forma adaptada, en un lenguaje fiel y renovado a la vez, a fin de descubrir en un diálogo serio, a través de la escucha tanto de la Palabra de Dios como de la palabra humana, cuáles son las vías por las que el Espíritu nos quiere conducir.

Como se ve, la cuestión de la vida espiritual está en el centro de un vasto debate, en el que su misma existencia está en causa, pero que no podemos describir aquí a causa de los múltiples aspectos y matices que se imponen. En la línea de este libro y con una intención sobre todo constructiva, nos limitaremos a enumerar algunos factores favorables a una renovación espiritual en el postconcilio.

1. *El acceso a la Escritura y la participación en la liturgia* han sido devueltos a los fieles después del Concilio, y así pueden convertirse de nuevo en las fuentes principales de la vida espiritual. Hace falta aún que aprendamos a acoger la Escritura «no como palabra de hombres, sino como lo que es realmente, Palabra de Dios» (1 Tm 2, 13), y a participar en la liturgia con un espíritu de oración desarrollado a través de la meditación y de la oración personales.

2. El redescubrimiento de la acción del Espíritu Santo y sus manifestaciones en la oración y en la vida de los cristianos, como testimonia el surgimiento de movimientos carismáticos y la multiplicación de grupos de oración.

3. La apertura ecuménica, que nos brinda la ocasión de recuperar las riquezas de la herencia cristiana repartida entre las diversas confesiones, gracias a un retorno, en profundidad espiritual, a nuestras raíces comunes, a la fe evangélica que obra por la caridad en la comunión eclesial. De este modo podremos aprovechar las riquezas de la espiritualidad ortodoxa, más estrechamente ligada a la doctrina y a las

prácticas de los Padres que la tradición occidental. Conviene asimismo discernir y asumir lo que hay de auténticamente evangélico en la espiritualidad protestante y anglicana.

4. El nacimiento y desarrollo de institutos de vida consagrada, que atraen a la juventud por la intensidad de su vida espiritual y la seriedad de su formación, por la generosidad de su consagración al servicio de los pobres y desfavorecidos, por la oferta de nuevas formas de vida que asocian a sacerdotes, laicos y casados, o también por la oferta de una vida contemplativa alimentada por el Evangelio siguiendo una tradición revigorizada.

5. Los comienzos de una renovación teológica que tiene su fuente, como en el caso de *H. Urs von Balthasar,* en la fe en Cristo, más allá de toda explicación filosófica y de toda expectativa humana, mediante la acogida de la libre Revelación del amor del Dios trinitario en la contemplación del misterio de la Pasión de Cristo, de su «anonadamiento» redentor y del «escándalo de la Cruz», así como en la alabanza de la Belleza que emana del misterio del Amor divino.

Están asimismo las promesas de una teología sólida cimentadas en *una lectura renovada de santo Tomás de Aquino,* a partir del Evangelio y de los Padres, según una moral de las virtudes regida por las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo.

También tiene su importancia *la creación de centros de estudio y de seminarios,* que dispensan a los sacerdotes y a los laicos una formación teológica completa y coherente, y les trasmiten la herencia espiritual que ellos mismos deberán hacer fructificar según sus capacidades.

6. La acción apostólica y doctrinal de Juan Pablo II, que recorre el mundo como testigo del Evangelio y se dirige a todos los hombres de buena voluntad, en especial a los jóvenes, para promover una civilización respetuosa con la dignidad humana, en todos los campos, y preocupada por los valores morales, religiosos y espirituales, que constituyen las bases y garantizan la riqueza de la cultura.

7. La opción por los pobres y los desheredados en un mundo en que el empobrecimiento de muchos pueblos se vuelve un problema lancinante, y el testimonio espiritual de la fe y de la consagración de una *Madre Teresa y* de sus Hermanas, de una *Sor Emmanuelle* en Egipto, y de tantos otros cristianos, conocidos y desconocidos, en numerosas obras,

internacionales o privadas, en tareas sociales o políticas, como el testimonio del *rey Balduino* en Bélgica.

La historia está ahora abierta; a nosotros nos corresponde escribirla con la gracia del Espíritu Santo.

A modo de conclusión

Una de las principales tareas que se presentan hoy a la teología, en su esfuerzo de renovación, es ciertamente la de recuperar su dimensión espiritual, la de restablecer unos estrechos vínculos entre la reflexión, que usa los recursos de la razón, y la experiencia de la vida según en Evangelio, mediante un retorno a su fuente común: la Palabra de Dios, transmitida por la Iglesia, y la gracia del Espíritu Santo, que nos ilumina y nos mueve interiormente. Semejante trabajo incluye una parte crítica con respecto a las divisiones que han estrechado y fragmentado el campo de la teología a lo largo de los últimos siglos hasta marginar la espiritualidad; pero la parte más importante de esta tarea es, ciertamente, reconstruir la unidad de la teología estableciendo de nuevo un intercambio regular entre la teología sistemática, sus fuentes bíblicas o patrísticas, y la experiencia espiritual, a la que todos estamos llamados, cada uno según su medida, en la actualidad de nuestra reflexión creyente y de nuestra vida.

Aquí es donde, en nuestra opinión, se sitúa el punto neurálgico y decisivo: en nuestra propia respuesta de fe a la Palabra de Dios, que nos introduce en el misterio de Cristo y nos procura la sabrosa inteligencia del mismo por el don del Espíritu. Ese es el origen de toda teología cristiana viva desde los tiempos de los Apóstoles hasta los nuestros; a él debemos volver siempre en la continua reanudación del movimiento de la fe.

El Evangelio que Pablo predicaba «no como palabra de hombre, sino como lo que es en verdad, la Palabra de Dios» (1 Ts 2, 13), reclama de nosotros una conversión de la inteligencia y del corazón. Cogidos como estamos en una cultura enteramente vuelta hacia la conquista del universo, no debemos temer entrar en nosotros mismos para reavivar allí la fuente interior y recibir «en lo secreto, donde sólo el Padre nos ve», el agua viva del Espíritu que calmará nuestra sed. Por ese camino, lejos de aislarnos, penetraremos en la profundidad de un mundo que con

demasiada frecuencia ignora lo que de mejor tiene, con el riesgo de perder el sentido de su vocación espiritual.

La vida según el Espíritu comienza y se mantiene, tanto para el teólogo como para el más simple fiel, por la humilde audacia de la fe en la gracia de Jesucristo, que por nosotros se hizo pobre y obediente hasta la Cruz, donde venció al mal, y después resucitó en su carne para dárnosla como alimento. El Señor nos invita a seguirle a través de la oración, mediante la ascesis y las virtudes que nos conforman a él. Nos hace falta atrevemos a creer y a esperar en él, hoy, con la Iglesia, en nuestro propio interés.

Tomemos ejemplo de la Samaritana de que nos habla san Juan. Como ella, también nosotros estamos invitados a acercanos al pozo de Jacob, donde nos espera Jesús. Allí, en la profundidad donde nos hace descender la meditación de su Palabra, nos será vertida el agua que calma la sed y vivifica. Como esta mujer, que representa a la Iglesia y se asemeja a la Virgen María, en su alma contemplativa, dejémonos tocar e invadir por el nuevo amor que se nos ofrece, y que excita nuestra sed de la Sabiduría de Dios, que, como el agua de la fuente, no tiene posible comparación, es más pura y más dulce que las doctrinas de los hombres.

Así es la vida según el Espíritu, así es el «don de Dios» prometido, como una Ley viva inscrita en el corazón de aquellos que hayan pedido a Cristo que les dé de beber de esa «agua que brota para la vida eterna».

BIBLIOGRAFÍA

Historia de la espiritualidad, 4 vols., Barcelona, 1969.

Bedouelle, *G., Historia de la Iglesia,* Edicep, Valencia, 1993.

Bouyer, L., Cognet L., Leclercq J., Vandenbroucke F., *Histoire de la spiritualité chrétienne,* 4 vols., 1960-1965.

Cayré, *F.,* *Patrologie et histoire de la théologie,* r t., 1931-1943.

Darricau, R. y **Peyrous B.,** *Histoire de la spiritualité,* París, 1991.

Gautier, *J.,* *La spiritualité catholique,* París, 1953.

Hebrard, M., *Les charismatiques,* París, 1991.

Leboucher, M., *Las religiosas,* DDB, Bilbao, 1994.

Lucien-Marie De Saint-Jodrph, art. *Ecole de spiritualité,* en DSAM, t. 4/1, 1960.

Moulin, L., *El mundo viviente de los religiosos,* Editora Nacional, Madrid, 1966.

Newmann, J.H., *Les bénédictins,* París, *1980.*

Pourrat, P., *La spiritualité chrétienne,* 4 *vols.,* París, 1920-1930.

Para las escuelas y nombres particulares remitimos a los correspondientes artículos del Dictionnaire de spiritualité.

Con respecto a la espiritualidad ortodoxa y protestante, cfr.
L. **Bouyer,** *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante…*